(باسمه سبحانه)

اما بعد الحمد لوليه * والصلوة على نبيه وآله * فان شرح العقائد النسفية للامام الاوحدى * والقرم الهمام اللوذعى * العلامة الثانى * سعد الملة والدين التفتازانى كتاب لايغادر صغيرة ولا كبيرة من مسائل الكلام الا احصاها * ولايدع مهمة من قواعد عقائد الاسلام الاجمعها وحواها * وان حاشية المولى العلامة * والجهبذ الفهامة * قدوة الاعالى * احمد بن موسى الشهير بالخيالى * من بين الحواشى كاليدر المنير بين الكواكب * ونبراس ضوء هداه ثاقب * فتلقاهما بالقبول ايدى الكملة * ودارسهما الى هذا الآن فحول علماء الملة * ورتبوا عليهما الشروح والحواشى * ليزيلوا عنهما الغواشى * فما علق على شرح العقائد * حاشية الفاضل المحقق * والكامل المدقق * مصلح الدين مصطفى الكستلى * وهى بلغت من التحقيق غايته * ووصلت من التدقيق نهايته * تحتوى على تنقيدات على حاشية المولى الخيالى * رحمهم الله الملك المتعالى * ومما زينت على حاشية الخيالى حاشية الفاضل الشيخ رمضان بن عبد المحسن المعروف ببهشتى * اكرمه الله تعالى بالمقام الحنى والجلى * وهى مع وجازة لفظه * ولطافة نظمه * مشتملة على تحقيقات بديعة واشارات بحيبة كافلة لدفع اعتراضات الكستلى على الخيالى * فاشار الى جم وفير من علماء عصرنا المحققين * والمشتغلين بتدريس علوم الدين * بطبع تلك الكتب المعتبرة * بترتيب بديع لم يسبق اليه احد من الورى * فاذ يرتب حاشية الكستلى فى هوامش شرح العقايد * وحاشية البهشتى فى حواشى حاشية الخيالى * فبادرت الى طبعها مستمدا من توفيقات ربنا المتعالى * فبحمد الله تعالى بمجموعة نفيسة * تركن اليها الطباع السليمة * ولعمرى انها قد صارت جديرة بان توزن باللآلى * ويعض عليها بالنواجذ طلاب المعالى * وانا الراجى توفيق الاحد (محمد اسعد) وفقه الله لما يحبه ويرضى * بجاه نبيه المرتضى * صلى الله عليه وعلى اله * والناسجين على منواله

شرح الامام العلامة * سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى المتوفى سنه ٧٩١ احدى وتسعين وسبعمائة على متن العقائد للشيخ نجم الدين ابى حفص عمر بن محمد النسفى المتوفى سنه ٥٣٧ سبع وثلاثين وخمسمائة

و بهامشه حاشية المولى مصلح الدين مصطفى الكستلى المتوفى سنة احدى وتسعمائة اسكنهم الله تعالى فى دار السلام

(شركت صحافية عثمانيه)

شركتمزك بدايت تشكلندنبرو كتب ورسائل عربيه وتركيه غايت مصحح واهون فيياتله نشر اولندينى كبى لهذا الجد اشبو بيك اوچيوزاينى سنه سى دخى شرح العقائد نام كتابك تصحيحنه اهتمام ايله طبعنه موفق اولنوب بر نجى شعبه سى حكاكرده (٣) وايكنجى شعبه سى صحافر چارشوسنده (٦٨) نومرولى دكانلرده واوچنجى شعبه سى ازميرده كاغدجيلر ايجنده بكارلى زاده حافظ احمد طلعت افندينك (١٦) نومرولى دكانلرنده كرك ومصارفات نقليه سى ضم ايله استانبول فيياتنه صاتلقده در

حاشية كستلى على شرح العقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن وجب له الوجود ❁ كما وجب له السجود ❁ افاض به الجود ❁ ففاض عنه كل موجود ❁ على ما شرح صدرى لعقائد الاسلام ❁ وحقايق الشرائع والاحكام ❁ والصلوة ازكى ما كان ❁ على اشرف من وجد فى بقعة الامكان ❁ وعلى آله البررة الكرام ❁ وصحابته الخيرة العظام ❁ مالألئت الفور بالقور ❁ وتلألئت النور فى الدور ❁ وبعد ❁ فهذا عقد من الفرائد ❁ علقته على شرح العقائد ❁ للعلامة مسعود التفتازانى ❁ اسعده الله بفوز الامانى ❁ نظمته باقتراح جمع من الاخوان ❁ وخلص الخلان ❁ واعتناء بهذا الكتاب ❁ من هو بمنزلة اللباب ❁ من اولى الالباب ❁ اكمل الورى ❁ واكرم من فوق الثرى ❁ لم ير ولم يرو من يدانيه فى الفضائل ❁ ولم يسم ولم يسمع من حوى مثل معاليه فى الاوائل ❁ بوادر بديهته نهاية افكار الفضلاء ❁ ونوا در كلمته بضاعة مصاقع الخطباء ❁ لايذكر فن الاوله فيه قدم راسخ ❁ ولايسمع رأى الا ومحكم رأيه له ناسخ ❁ لوفاضله ابن سينا ❁ لفضله مهينا ❁ ولو عاصره سحبان وائل ❁ لماسمع بفصاحته من قائل ❁ ولو خطب يوما لقاظ ❁ حسن بن ساعدة قبل ان قاظ ❁ ولو كان اياس فى زمنه ❁ لماذكر الناس من زكنه ❁ ولو ساجله حاتم فى سخاوته ❁ لسجل حتما على غباوته ❁ ولو بارزه عمرو بن هند ❁ لبرز عمرو فى معرض فند ❁ قدوة للطائفتين ❁ اعيان الملة ❁ واركان الدولة ❁ واسوة فى الفضيلتين ❁ مايقتنى بالقوة النظرية ❁ ومايبتنى على القوة العملية ❁ باسط بساط الامن والامان ❁ ماهد مهاد العدل والاحسان ❁ الصاحب الاعظم ❁ والملك المعظم ❁ بدر الدنيا والدين ❁ فخر الملوك والسلاطين ❁ لازال مسعودا ❁ وكاسمه محمودا ❁ ولحوز الملة ركنا ركينا ❁ ولبيضة الملك حصنا حصينا ❁ واعلام العلوم تعلو بين عنايته على فرق الفرقدين ❁ والوية الولاية تسمو بحسن كفايته الى سمك السماكين ❁ وظهر كفه منهلا مورودا يزدحم عليه شفاه الصناديد والاقيال ❁ وبطن كفه سماء هامرا يستنزل منه شآبيب المنى والآمال ❁ فلقد عم العام ❁ باشمل الانعام ❁ ولقد خص الخاص ❁ باجل الاختصاص ❁ لكن الزمان الظلوم ❁ والدهر العسوف الغشوم ❁ قد عافنى

عن الاستسعاد بخدمته والاكتحال بتربة عتبته ❊ ولم يحظني من جزيل نواله ❊ وجميل افضاله واسباله ❊ الا شفا من جرف هار ❊ لايسد ثلم خار منهار ❊ ولايشعب صدع بال ذى انكسار ❊ فكنت برهة من الزمان ❊ وامدا مديدا ابلانى فيه الجديدان ❊ اتحزن حينا واتأسف ❊ واتأوه طورا واتلهف ❊ واتعلل بلعل وليت ❊ واتمثل حالى بهذا البيت ﴿ شعر ﴾ وبدر اضاء الارض شرقا ومغربا ❊ وموضع رجلى منه اسود مظلم ❊ واجيل نظرى فى واحد من العمل ❊ ينظمنى فى سلك حصانة من الخدم والخول ❊ وكان التفكر يكدى والتدبر لايجدى ❊ لماله من الشان ❊ وارتفاع المكان ❊ مع مانى من اتضاع المال ❊ وعدم اتساع المجال ❊ حتى هدانى الله تعالى لتسويد هذه الاوراق ❊ وان لم يكن مما لاق بنظره اوراق ❊ لكن المرجو من سعة ساحة كرمه وفسحة باحة محاسن شيمه ❊ ان يعصمنى عن مواضع زالله ❊ ويغض الطرف عن مواقع خلله ❊ ويعذرنى فيما لم يصب فيه سهمى ❊ وان لم يصل الى تحقيقه فهمى ❊ فانى لقصور باعى عن امر التصنيف مقر ❊ وعلى هذا الاعتراف ماجيت مصر ❊ على ان الامر لله يفعل مايريد ❊ وينقص من خلقه مايشاء ويزيد ❊ وهو المسؤل لنيل الرشاد ❊ ومنه المبدأ واليه المعاد ❊ وهاانا اخوض فى المقصود ❊ باذلا كنه المجهود (قوله بسم الله الرحمن الرحيم الحمدلله) بدأ كتابه بالبسملة وعقبها بالحمدلة اقتداء بالكتاب المجيد المفتتح بالتسمية والتحميد وعملا بالاثر المأثور والخبر المشهور كل امر ذى بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذى بال لم يبدأ فيه بالحمدلله فهو اجذم ومعنى بدأ الامر ذى البال باسم الله ان تصدره به وتجعله بادئ بدئ وتجعل اول عمل تعمله ذكره فتعقبه بباقى عملك على ماهو الشائع المتبادر من بدء الشئ بالشئ وقد نص عليه العلامة فى الكشاف ووقع عليه عمل اهل الحل والعقد من عهد رسول الله الى يومنا هذا ولهذا قالوا ان بين ظاهرى الحديثين تعارضا اذا لعمل باحدهما يفوت العمل بالآخر فالباء للالصاق مثله فى قولك به داء واقسمت بالله فان البدء لصق باسم الله لصوق الداء بالرجل والقسم بالله ولايجوز جعلها على الاستعانة اذهى انما تستعمل فى الامور التى لها شأن وخطر من حيث ان الحديث افاد انها خداج ناقص لايعتد بها شرعا وان تمت حسا مالم تصدر باسم الله فكان بمنزلة آلة يستعان بها فى اتمامها واما البدء فى محقرات الامور فلايتصور فيها ذلك لتمامها بدونه حسا وشرعا تيسيرا على العباد وصونا لذكر الله تعالى عن الابتذال ولاعلى الملابسة لان باء

﴿ شرح عقائد ﴾

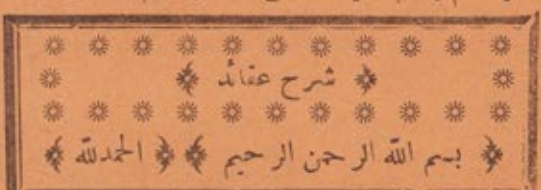
﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ ﴿ الحمدلله ﴾

حاشية كستلى على شرح العقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن وجب له الوجود ❊ كما وجب له السجود ❊ افاض به الجود ❊ ففاض عنه كل موجود ❊ على ما شرح صدرى لعقائد الاسلام ❊ وحقايق الشرائع والاحكام ❊ والصلوة ازكى ما كان ❊ على اشرف من وجد فى بقعة الامكان ❊ وعلى آله البررة الكرام ❊ وصحابته الخيرة العظام ❊ ما لألأت النور بالقور ❊ وتلألأ لائت النور فى الدور ❊ وبعد ❊ فهذا عقد من الفرائد ❊ علقته على شرح العقائد ❊ للعلامة مسعود التفتازانى ❊ اسعده الله بفوز الامانى ❊ نظمته باقتراح جمع من الاخوان ❊ وخلص الخلان ❊ واعتنا بهذا الكتاب ❊ من هو بمنزلة اللباب ❊ من اولى الالباب ❊ اكمل الورى ❊ واكرم من فوق الثرى ❊ لم ير ولم يرو من بدايته فى الفضائل ❊ ولم يسم ولم يسمع من حوى مثل معايه فى الاوائل ❊ بوادر بديهته نهاية افكار الفضلاء ❊ ونوادر كلمته بضاعة مصاقع الخطباء ❊ لا يذكر فن الا وله فيه قدم راسخ ❊ ولا يسمع رأى الا ومحكم رأيه له ناسخ ❊ لو فاضله ابن سينا ❊ لفضله مهينا ❊ ولو عاصره سحبان وائل ❊ لما سمع بفصاحته من قائل ❊ ولو خطب يوما لقاظ ❊ حسن بن ساعدة قبل ان قاظ ❊ ولو كان اياس فى زمنه ❊ لما ذكر الناس من زكنه ❊ ولو ساجله حاتم فى سخاوته ❊ لبجل حتما على غباوته ❊ ولو بارزه عمرو بن هند ❊ لبرز عمرو فى معرض فند ❊ قدوة للطائفتين ❊ اعيان الملة ❊ واركان الدولة ❊ واسوة فى الفضيلتين ❊ مايقتنى بالقوة النظرية ❊ ومايبتنى على القوة العملية ❊ باسط بساط الامن والامان ❊ ماهد مهاد العدل والاحسان ❊ الصاحب الاعظم ❊ والملك المعظم ❊ بدر الدنيا والدين ❊ فخر الملوك والسلاطين ❊ لازال مسعودا ❊ وكاسمه محمودا ❊ ولحوز الملة ركنا ركينا ❊ ولبيضة الملك حصنا حصينا ❊ واعلام العلوم تعلو بين عنايته على فرق الفرقدين ❊ والوية الولاية تسمو بحسن كفايته الى سمك السماكين ❊ وظهر كفه منهلا مورودا يزدحم عليه شفاء الصناديد والاقيال ❊ وبطن كفه سماء ها مرا يستنزل منه شآبيب المنى والآمال ❊ فلقد عم العام ❊ باشمل الانعام ❊ ولقد خص الخاص ❊ باجمل الاختصاص ❊ لكن الزمان الظلوم ❊ والدهر العسوف الغشوم ❊ قد عاقنى

عن الاستسعاد بخدمته والاكتحال بتربة عتبته ❁ ولم يحظني من جزيل نواله ❁ وجميل افضاله واسباله ❁ الاشفا من جرف هار ❁ لايسد ثلم خار منهار ❁ ولايشعب صدع بال ذى انكسار ❁ فكنت برهة من الزمان ❁ وامدا مديدا ابلانى فيه الجديدان ❁ اتحزن حينا واتأسف ❁ واتأوه طورا واتلهف ❁ واتعلل بلعل وليت ❁ واتمثل حالى بهذا البيت ﴿ شعر ﴾ وبدر اضاء الارض شرقا ومغربا ❁ وموضع رجلى منه اسود مظلم ❁ واجيل نظرى فى واحد من العمل ❁ ينظمنى فى سلك حصانة من الخدم والخول ❁ وكان التفكر يكدى والتدبر لايجدى ❁ لماله من الشان ❁ وارتفاع المكان ❁ مع مافى من اتضاع المال ❁ وعدم اتساع المجال ❁ حتى هدانى الله تعالى لتسويد هذه الاوراق ❁ وان لم يكن مما لاق بنظره اوراق ❁ لكن المرجو من سعة ساحة كرمه وفسحة باحة محاسن شيمه ❁ ان يعصمنى عن مواضع زلله ❁ ويغض الطرف عن مواقع خلله ❁ ويعذرنى فيما لم يصب فيه سهمى ❁ وان لم يصل الى تحقيقه فهمى ❁ فانى لقصور باعى عن امر التصنيف مقر ❁ وعلى هذا الاعتراف ماحييت مصر ❁ على ان الامر لله يفعل مايريد ❁ وينقص من خلقه مايشاء ويزيد ❁ وهو المسؤل لنيل الرشاد ❁ ومنه المبدأ واليه المعاد ❁ وهاانا اخوض فى المقصود ❁ باذلا كنه المجهود (قوله بسم الله الرحمن الرحيم الحمدلله) بدأ كتابه بالبسملة وعقبها بالحمدلة اقتداء بالكتاب المجيد المفتتح بالتسمية والتحميد وعملا بالاثر المأثور والخبر المشهور كل امر ذى بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذى بال لم يبدأ فيه بالحمدلله فهو اجذم ومعنى بدأ الامر ذى البال باسم الله ان تصدره به وتجعله بادئ بدئ وتجعل اول عمل تعمله ذكره فتعقبه بباقى عملك على ماهو الشائع المتبادر من بدء الشئ بالشئ وقد نص عليه العلامة فى الكشاف ووقع عليه عمل اهل الحل والعقد من عهد رسول الله الى يومنا هذا ولهذا قالوا ان بين ظاهرى الحديثين تعارضا اذا لعمل باحدهما يفوت العمل بالآخر فالباء للالصاق مثله فى قولك به داء واقسمت بالله فان البدء لصق باسم الله لصوق الداء بالرجل والقسم بالله ولايجوز حملها على الاستعانة اذهى انما تتصور فى الامور التى لها شأن وخطر من حيث ان الحديث افادانها خداج ناقص لايعتد بها شرعا وان تمت حسا مالم تصدر باسم الله فكان بمنزلة آلة يستعان بها فى اتمامها واما البدء فى محقرات الامور فلايتصور فيها ذلك لتمامها بدونه حسا وشرعا تيسيرا على العباد وصونا لذكر الله تعالى عن الابتذال ولاعلى الملابسة لان باء



الملابسة يفيد تلبس فاعل الفعل الذى وقع فى حيزه اومفعوله لمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل كما فى قولك خرج زيد بعشيرته واشتريت الرحى بادواتها فيكون المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم الله حال تلبسه بعمل اول جزء من الامر المشروع فيه فيفوت المعنى المراد على انه قد لا يمكن ذلك فى بعض الافعال كالاكل والشرب مثلا ومنشأ الاشتباه ماقيل من ان تعلق اسم الله بالفعل المقصود فى قول القائل باسم الله تعلق الاستعانة او الملابسة فظن ان الحال فى لفظ الحديث على ذلك حتى قيل لا تعارض بين الحديثين اذ يمكن الاستعانة فى عمل واحد بامرين وكذا صور مثل ذلك فى التلبس بارتكاب التعسف ثم الآية الكريمة المبتداء بها كتاب الله تعالى بيان لمعنى الحديثين وكيفية العمل بها حيث وصف الله فيها اثناء التيمن باسمه بكونه معطيا لجلائل النعم ودقايقها فاتى بالحمد الذى هو الوصف بالجميل قبل الفراغ من امر التسمية فظهر ان التسمية لكونها ذكر الذات يجب تقديمها بوجه ما على الحمد الذى هو ذكر الوصف قدر ما يندفع به ضرورة امتناع الجمع بينهما فى البدء فيكون البدء بالحمد اضافيا قريبا من الحقيقى واما جعل الابتداء امرا عرفيا ممتدا فلا يخفى مافيه وقد اجيب عن حديث التعارض بوجوه اخر غير طائلة

المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته *

لانطيل الكلام بذكرها (قوله المتوحد بجلال ذاته) اى المستبد به « المنفرد » من توحد فلان برأيه اى تفرد به والمراد بجلال ذاته تنزهه عن سمات النقصان وغير ذاته تعالى لما فيه من وصمة الامكان لا يخ عن النقصان واصل تفعل فيه ان يكون بمعنى استفعل كأن المتوحد برأيه طلب استبداده به ولم يرض بشركة غيره له ثم شاع فاستعمل فى كل من انفرد بشئ وحمله على معنى التكلف ثم جعله من قبيل تحلم الحليم اى بلغ اقصى جهده فى فعل الحلم ليفيد ضربا من المبالغة وجعل الباء فى بجلال ذاته للملابسة من ضيق العطن فى معرفة اللغة حتى ابدع بعضهم لتفعل ههنا معنى هو الصيرورة من غير صنع ومثله تحجر الطين وفسره بانه صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير وقال ومنه التكون والتولد ولم يشهد بصحة ماذكره نقل ولا دل عليه استعمال وتحجر الطين لم يثبت من العرب بل المستعمل عندهم استحجر الطين ومعناه تحول الفاعل الى اصل الفعل فان الطين تحول حجرا ويعبر عن هذا المعنى بالصيرورة ثم يستعمل عند الحكماء والاطباء تحجر الماء وتحجر المادة ويريدون به حصول اصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج كما فى تجرع وتعلم ومنه تكون وتولد (قوله وكمال صفاته) اراد صفاته الثبوتية ويقال لها الصفات الحقيقية وهى التى يتبادر اليها الفهم عند اطلاق الصفات فى عرفهم مثل العلم والقدرة والارادة وكمالها دوامها وعمومها وعدم تناهيها على ماستقف عليها ولا شك ان صفات

المخلوقين عارية عن هذا الكمال فيكون تعالى متوحدا به (قوله المتقدس) اى المتطهر والمتنزه والجبروت مثل العظموت فى الوزن وقريب منه فى المعنى يقال فيه جبروت اى كبر واراد بنعوت الجبروت صفات الافعال والشوائب الادناس والاقذار من الشوب بمعنى الخلط والسمات جمع سمة مصدر وسمت الشئ اذا اثرت فيه بكى استعملت فيما حصل بالوسم ثم شاعت فى كل علامة وفى عطف السمات على الشوائب مبالغة فى وصف افعاله تعالى بالاحكام والاتقان والعراء عن وجوه الخلل والنقصان (قوله والصلوة) لما كانت سعادة الدارين منوطة بمعرفة الاحكام الشرعية والعمل بها وكان اخذها من جهة النبى ع م ووصوله الينا من جهة آله واصحابه رضوان الله عليهم صار الصلوة عليه اصالة وعليهم تبعا من روادف حمده تعالى فلا جرم اردفه بها والساطع الظاهر الجلى من سطع الصبح ارتفع والبينة الحجة الواضحة ولا يبعد ان يكون المراد بالبينات آيات القرآن وبالحجج ماعداها من المعجزات وفى افراد الساطع وجمع الحجج دلالة على ان الحجج مع تعددها فى ذاتها يجمعها معنى السطوع ويشملها بطريق التواطؤ ولوادعاء وكذا الحال فى واضح البينات وضمير الحجج والبينات راجع الى النبى ورجوعه الى الله كما توهم بعيد فى اللفظ ركيك فى المعنى

المتقدس فى نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته * والصلوة على نبيا * محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته * وعلى آله واصحابه * هداة طريق الحق وحماته * وبعد * فان مبنى علم الشرائع والاحكام *

لان اضافة المشتق وما فى معناه انما هى باعتبار مفهوم المضاف فيكون المعنى حج المؤيد بحجج الله اى الدالة على الوهيته والمقصود انه ع م مؤيد بالحجج الدالة على نبوته فيختل الكلام ولا يتضح المرام وفى وصف الآل والاصحاب بهداة طريق الحق وحماته اشارة الى وجه الصلوة عليهم وان طريق الحق محتاج الى من يحميه ويذب عنه ففيه رمز الى مباحث الامامة فتلخص لك مما سلف انه ضمن خطبته الاشارة الى مقاصد الفن على الترتيب المعتبر فيه من مباحث الذات واقسام الصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال (قوله وبعد فان مبنى اه) اما ان يكون معطوفا على ماقبله عطف قصة على قصة والجامع ان ماسبق تمهيد للتصنيف وهذا بيان لسببه والعامل فى الظرف مايفهم من السياق من مثل اقول او اعلم او الامر جار على ماسبق اليك ودخول الفاء مبنى على توهم اما اجراء للموهوم مجرى المحقق واما ان يكون مفصولا عنه فصل الخطاب وهو نوع من الاقتضاب قريب من التخلص واما مقدرة والفاء من قرائنها ودالة على مكانها وهى العاملة فى الظرف والواو مزيدة تعويضا عن صورة اما وتزيينا للفظ ولا يجوز الجمع

بينهما و بين اما وما وقع فى عبارة المفتاح من قوله واما بعد فان خلاصة الاصلين فليس من الاقتضاب فى شئ بل ذلك فذلكة لما سبق وضبط اجمالى بعد بيان تفصيلى بمنزلة ان يقال و بالجملة والوافيه للعطف وفائدة اما تأكيد مضمون الكلام واستدرار اصغاء السامع وتفصيل المجمل الواقع فى ذهنه فتأمل (قوله واساس قواعد عقائد الاسلام) الاسلام هو الدين المنسوب الى نبينا ع وعرف الدين بانه وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات ولا شبهة فى انه يشتمل على اعتقادات حقة واعمال صالحة والاعتقادات كما سيجئ منها ما يقصد به العمل ومنها ما يقصد به نفس الاعتقاد والقسم الثانى هو المراد بعقائد الاسلام وهى قواعده التى هو عليها وانما كان هذا الفن اساسا لها مع انها من مسائله لكونه عبارة عن الملكة التى يتوسل بها الى معرفتها وستقف على تتمة لهذا الكلام وهذه القرينة اشارة الى قول صاحب المواقف فى عد منافع الفن الثالث حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين وبالقرينة السابقة الى قوله والرابع يبنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤل اخذها واقتباسها وذلك لانه ما لم يثبت صانع قادر مرسل للرسل منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة ولا ما يتفرع عليهما من العلوم الشرعية كالتفسير والحديث والفقه وقد تحقق بما قررنا ان اضافة القواعد الى العقائد بيانية وانهما متحدان بالذات متغايران بالمفهوم «دار» والاعتبار يفصح عن ذلك لفظه فى شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية فحرى لك ان لا تركن الى شئ مما يتكلفونه فى هذا المقام و يتعسفون لتوجيه الكلام (قوله هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام) لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوى فى اغلب اجزائه واشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه و بينها على ما سيجئ تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام علما لها يعرف بها وعلامة يدل عليها رعاية لهذه النكتة (قوله المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام) اشارة الى منفعة ثالثة للفن هى للطالب بالنظر الى قوته النظرية كما ان المنفعة الثانية بالنظر الى اصول الدين والاولى بالنظر الى فروعه والغياهب جمع غيهب بمعنى الظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفنن (قوله وان المختصر) شروع فى بيان شرف الكتاب المشروح والهمام الملك العظيم والمقصود

واساس قواعد عقائد الاسلام * هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام * وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر النسفى اعلى الله تعالى درجته فى

بيان علو درجة المص فى العلوم الاسلامية تمهيدا لما هو بصدده والدين والملة متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان الوضع الالهى المذكور باعتبار انه يدين له الناس اى يطيعه يقال له دين وباعتبار انه طريقة يسلكونها ويجتمعون عليها يقال له ملة يقال طريق نمل اى ملحوب مسلوك وملك الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعته (قوله دار السلام) هى الجنة سميت بها لان اهلها يحيى بعضهم بعضا بالسلام قال الله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وايضا اشرف تكرمة تنال اهل الجنة سلام قولا من رب رحيم وقيل لان من دخلها سلم من الآفات وعن قتادة رضى الله عنه ان السلام هو الله تعالى وداره الجنة فالسلام فى الوجه الاول اسم من التسليم بمعنى التحية وفى الوجه الثانى مصدر سلم وفى الوجه الثالث يحتملهما لكنه استعمل بمعنى التسليم من النقايص او بمعنى المسلم فى الاولى والعقبى (قوله يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد) غرة كل شئ اكرمه وهى فى الاصل بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم وفرائد الدرر كبارها واحدها فريد واراد بالفصول العبارات التى ينفرد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل الفن فهى باعتبار ما فى ضمنها وتدل عليه من تلك المسائل قواعد دين الاسلام بها قيامه وعليها بقاؤه وعطف الاصول على القواعد قريب من التفسيرى واثناء الشئ تضاعيفه واحدها ثنى يقال انفدت كذا ثنى كتابى اى فى طيه واراد بالنصوص الالفاظ المستعملة فى معانيها الوضعية المتبادرة والمراد من اليقين المتيقن اى ماشانه ان يتيقن وفص الشئ صفوته واصله فص الخاتم يعنى ان تلك النصوص باعتبار مدلولاتها خيار المسائل التى يجب اتقانها وتنقيح الجذع تشذيبه وهو قطع ما تفرق من اغصانه ولم يكن فى لبه والتهذيب التطهير (قوله فحاولت) اشار بالفاء الى ان ما بعدها اعنى محاولة الشرح الموصوف مسبب عما قبلها من شرف الفن وجلالة قدر المختصر

دار السلا ❊ يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد ❊ ودرر الفوائد ❊ فى ضمن فصول ❊ هى للدين قواعد واصول ❊ واثناء نصوص ❊ هى لليقين جواهر وفصوص ❊ مع غاية من التنقيح والتهذيب ❊ ونهاية من حسن التنظيم والترتيب ❊ فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته ❊ ويبين معضلاته ❊ وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام فى تنقيح ❊ وتنبيه على المرام فى توضيح ❊ وتحقيق للمسائل غب تقرير ❊ وتدقيق للدلائل اثر تحرير ❊ وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوائد مع تجريد ❊ طاويا كشح المقال ❊ عن الاطالة والاملال ❊ ومتجافيا عن طرفى الاقتصاد الاطناب والاخلال ❊ والله الهادى الى سبيل الرشاد ❊ والمسؤل عنه لنيل العصمة والسداد

والمعضل بكسر الضاد المشكل من اعضل الامر وتوجيه الكلام ابداء وجهه وذلك اذا لم يكن ظاهرا وتحقيق المسائل اثباتها بالبرهان وتقريرها ذكرها وجعلها فى قرارها وتدقيق الدلائل تطبيقها على المدعى وتحريرها تخليص العبارة عنها والكشح ما بين الخاصرة الى الخلف وهو اقصر الاضلاع يقال فلان طوى عنى كشحه اذا قطعك كأنه اخرج ودك عن داخله ويقال طويت كشحى على الامر اذا اضمرته وسترته والتجافى التباعد واراد بالاطناب الزيادة على القدر الذى يتضح به المعنى المراد وبالاخلال النقص عنه (قوله وهو حسبى ونعم الوكيل) ذكر رحمه الله فى شرح التلخيص ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة هو حسبى فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية واما على حسبى وعطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمن المفرد معنى الفعل لكنه فى الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار ولم يرد بما ذكره ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لابد له من تأمل لتوجيهه وتعمل لتصحيحه ولقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث قال المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض ويؤيده استعماله فى تراكيبه ووجه العطف الاول بعض المحققين بان قدر فى المعطوف مبتدأ بقرينة ذكره فى المعطوف عليه وجعله خبرا عنه بالتأويل المعروف فى وقوع الانشاء خبرا للمبتدأ فصار جملة اسمية خبرية معطوفة على مثلها بلا محذور « اعلم »

وهو حسبى ونعم الوكيل

ووجه العطف الثانى بان لا تضمن المفرد المعطوف عليه معنى الفعل فلم يكن فى قوة الجملة فلم يلزم عطف الجملة الانشائية على الجملة الخبرية بل على المفرد وقال لا محذور فى عطف الجملة على المفرد ولا فى عكسه بل يحسن ذلك اذا روعى فيه نكتة ثم قال ولا امتناع فى عطف الجملة الانشائية على الاخبارية فى الجملة التى لها محل من الاعراب لكونها واقعة موقع المفردات لا عبرة لنسبتها وايده بالنقل عن العلامة واستدل عليه بوروده فى افصح الكلام قال الله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان هذه الواو ليست من المحكى اذ لا مجال للعطف فيه الا بارتكاب تأويل بعيد لا يلتفت الى مثله بل من الحكاية فيكون الآية حجة على ما ذكرنا قال وليس هذا الجواز مخصوصا بالجملة المحكية بعد القول اذ لا يشك من به مسكة فى حسن قولك زيد ابوه عالم وما اجهله وعمرو ابوه بخيل وما اجوده وقد نوقش فى كلامه بجعل الواو من المحكى اذ يمكن اجراء التوجيهين السابقين فيه وايضا حسن المثال المضروب من غير تقدير المبتدأ فى المعطوف مع وجوابه ان امكان الاجراء المذكور مبنى على كون حسبنا خبرا عما بعده يعرف ذلك من له دربة فى معرفة اساليب الكلام

وقدصرح به المعترض فى توجيه اجرائه ومبنى ذلك الكلام على انه مبتدأ مابعده خبره كما هو الظاهر المناسب للمقام على ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر مطلقا فى الكلام البليغ وعند خوف اللبس فى مطلق الكلام فان قلت ذكر الادباء ان اضافة كلمة حسب غير معرفة امالكونه بمعنى الفعل ولهذا تقول مررت برجل حسبك فتجعله صفة وهذا عبدالله حسبك فتنصبه حالا قلت غاية ذلك انها لاتعرف فى بعض المواضع بناء على التأويل المذكور وقدصرحوا بكونه مبتدأ فى مثل بحسبك زيدوهو شايع فى كلامهم قال الشاعر * بحسبك فى القوم ان يعلموا * بانك فيهم غنى مضر * وفى الحديث بحسب ابن آدم اكلات يقمن صلبه الحديث ومما يدل على ذلك دخول ان عليه قال الله تعالى فان حسبك الله واما المثال فتقدير زيد عالم الاب وجاهل جداوعمرو بخيل الاب وجواد فى النهاية وحسنه امر ذوقى يدرك ولايوصف ولايمكن اقامة البرهان عليه فلهذا احال معرفته على المسكة على ان تقدير المبتدأ فيه لايغنيه عن تأويل فى الخبر وارتكاب يغنيه عن تقدير المبتدأ ثم انه صحح العطف المذكور تارة بجعل المعطوف عليه لانشاء التوكل فيكون من عطف الانشاء على الانشاء فعاد الاشكال الى عطفه على ماعطف عليه على انه مخالفة للظاهر من غير دلالة وتوجيه للكلام بمالا يرضاه صاحبه وبعد الثنيا والتى فهو انشاء لطلب الكفاية لالما ذكره واخرى بجعله من قبيل عطف القصة

﴿ اعلم ﴾ ان الاحكام الشرعية

٢ ع ك على القصة اذلا يعتبر فيه اتحاد الجمل المتعاطفة خبرا وانشاء بل فى الغرض المسوق له الكلام لكن التحقيق ان القصة عبارة عن جمل متعددة متناسقة سيقت لغرض من الاغراض فاذا عطفت على مثلها فالملحوظ بالذات فى ذلك العطف هو المجموع من حيث هو مجموع فلا يعتبر فيه الا ماهو من احواله من حيث هو كذلك ككونه مسوقا لغرض كذا بخلاف الخبرية او الانشائية العارضة للنسب المعتبرة فيما بين اطراف الجمل الواقعة اجزاء منه فانها ليست من تلك الاحوال واعتبار مثل ذلك فى الجملتين وان كان مما توهمه الشارح من ظاهر كلام الكشاف لكن لاتعويل عليه فهذا الكلام لايصلح لتصحيح العطف الا ان يقصد به الالزام على الشارح بناء على ماقال من انه ردهذا العطف وقد قال الواو للاعتراض لا للعطف وهذا توجيه حسن لولا امكان الاختلاف فى وقوع الاعتراض فى آخر الكلام ﴿ هذا ما اردنا ذكره مما قيل فى هذا المقام ﴾ ومايتعلق به من النقض والابرام ﴿ ولذيل البحث بعد طويل ﴾ وتحقيق الحق فيه يقتضى مجالا فوق مجالنا (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) اراد ان يذكر قبل الشروع فى المقصود مايفيد للطالب مزيد استبصار فى طلبه و يحرك من جده ونشاطه فى تحصيله من تصوير الفن ووجه الحاجة الى تدوينه مع انه لم يكن فى زمن عظماء الملة وسبب تسميته باسمه وحوزه لجهات

الشرف ونحو ذلك لكن لما توقف تصويره على الوجه الاكمل على تقسيم الاحكام الشرعية الى قسميها وتميز كل منهما عن صاحبه بالاسم والرسم وقد عمهما مساس الحاجة الى التدوين لمعنى واحد وجر ذلك حاجة الى معرفة احوال الادلة وتدوينها لاجرم ادرج كلامه تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة الى تدوينهما لما هو المقصود واراد بالاحكام النسب التامة التي يكون العلم بها تصديقا وبغيرها تصورا كما صرح به في التلويح ويدل عليه سياق كلامه ايضا وبالشرعية كون العلم بها مأخوذا من الشرع توقف عليه اولا (قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) اى يكون المقصود من معرفتها اصلاح العمل والاتيان به على وجه مخصوص يثمر سعادة الدارين سواء كان طرفاها هو العمل او شيئا من اعراضه والهيئات اللاحقة به اولا ومن ههنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم العملية التركة ومستحقوها وان كان الاحسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقا هو العمل كما هو المشهور حتى ان وجد قضية لا يمكن ارجاع موضوعها الى العمل الا بتكلف بعيد وتعسف قبيح فيجب ان يجعل ذلك من قبيل المبادى وسميت فرعية لكونها متفرعة على الاحكام الاعتقادية على ما سبق الاشارة اليه وعملية لتعلقها بالعمل واقحام لفظة الكيفية مما لا حاجة اليه ولهذا لا يقع في عباراتهم في الاغلب ولعل فائدتها « علم »

منها ما تتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما تتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية

ان المستفاد من تلك الاحكام لا اصل العمل بل اعمال مخصوصة معتبرة بكيفية معينة وهيئات محدودة كما اشرنا اليه (قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد) اى يكون المقصود هو الاعتقاد بمضمونها فقط كالاحكام المتعلقة بالتوحيد والصفات ووجه تسميتها اصلية ما عرفت من كونها مبنى الاحكام العملية واعتقادية لتعلقها به (قوله والعلم المتعلق بالاولى) اى التصديقات المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية تسمى علم الشرائع والاحكام تسميتها بالعلم لانها معناه الاصلى واضافتها الى الشرائع لان تلك الاحكام لا تستفاد الا من جهة الشارع بان ينصب دلائل وامارات تستخرج هى منها فيكون تلك الاحكام شرائع اى مشروعات من شرع بمعنى سن ويقال شرعه تلك الاحكام بموارد الشارعة على ما هو المعنى الاصلى للشريعة والى مصلق الاحكام لما ذكره من تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام (قوله و بالثانية) اى التصديق المتعلق بالاحكام الاعتقادية واعترض عليه بان حجية الاجماع

من الاحكام الاعتقادية كما صرح به فى التلويح مع انها من مسائل اصول الفقه واجيب بان ذلك لا ينافى كونها من مسائل الكلام لجواز اشتراك العلمين فى مسئلة وفيه بحث فان موضوع اصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف يكون حجية الاجماع من مسائل علم الاصول بل الحق انها من مباديها الكلامية اذ هو العلم الاعلى الذى ينتهى اليه العلوم الاسلامية وفيه يبين مباديها وموضوعاتها وحيثياتها والمبحوث عنه فى علم الاصول هى العوارض اللاحقة له فى افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كما ان بحثه عن سائر الحجج من هذه الحيثية (قوله ولما كانت) شروع فى بيان الباعث على تدوين العلمين ودفع لما يتوهم من انه من محدثات الامور واحداث

علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبى صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقايع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين وغلب البغى على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء فى المهمات

لما لم يكن فى الدين وقد قال عليه السلام شر الامور محدثاتها واياكم ومحدثات الامور ومن احدث فى ديننا هذا ما ليس منه فهو رد وحاصله انه ان اردت ان البحث عن دليل وجود الصانع وتوحيده والنبوة وغيرها وبالجملة عن المبدأ والمعاد بدعة ومحدث فذلك ممنوع كيف والقرآن مشحون به وان اردت ان الاشتغال به على الوجه المتعارف فيما بيننا كذلك فسلم لكنه امر حسن قد مس اليه حاجة لم تكن فى زمن الصحابة والتابعين وكذا الادلة المنصوبة والامارات الموضوعة للاحكام الفقهية كانت قائمة فى زمانهم وكانت الملكة المسماة بالفقه حاصلة لآحادهم وان لم يكن هذا الترتيب والتدوين وبالجملة فن البدعة ما هى حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات متفاوتة فقد يستدعى الوقت مصلحة يجب على اهله رعايتها وان لم يكن الشان فيما سلف ذلك (قوله لصفاء عقايدهم) علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وقوله ولقلة الوقايع مع ما عطف عليه علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه قدمهما على ما علل بهما لا للتخصيص اذ لا يناسب المقام على ما لا يخفى بل ليقبل الذهن الحكم المعلل بهما اذا اورد عليه من غير توقف ولان تنظيم الكلام على احسن النظام وتنسيقه على اكمل الانتظام

يقتضى هذا التقديم كما يظهر للناظر العارف باساليب الكلام (قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال) لاستحصال المقاصد الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بها على الوجه المتعارف فيما بيننا من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد والقدماء لصفاء قرائحهم كانوا يستخلصون المقاصد من مقدمات مقنعة ويستيقنونها امابطريق الحدس وامابطريق الاستدلال من غير تكلف فى تحريرها وتطبيقها على القوانين (قوله والاجتهاد والاستنباط) لاستخراج الاحكام الفقهية وضبط مايحضر عندهم وقت الاستنباط واثبات ذلك فى الكتب لينتفع بها من بعدهم اما المقلد فيطبق عمله عليها فيما يعن له فى الاغلب واما المجتهد فيقف منها على مظان الاجتهاد ووجوه الاستنباط فيسهل طريق الوصول الى مقاصده ويكون ذلك بمنزلة الارشاد له على ان العلوم انما تتكامل بتلاحق الافكار وحقائق الاحوال انما تنجلى بعد تصادم الآراء

> فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا مايفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا فى افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقايد عن ادلتها بالكلام

(قوله وسموا مايفيداه) اى سموا الملكة التى حصلت لهم من تتبع المأخذ وتأمل الموارد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرائط الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها "ولو بعد" حين (قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا) اى سموا ملكة حصلت لهم من تتبع اللغة واستعمالات العرف والشرع واحوال دلالات العقل والنقل حتى تهيأوا لمعرفة احوال جميع الادلة الشرعية فى افادتها الاحكام على وجه الاجمال تهيؤا تاما (قوله ومعرفة العقائد) اى سموا مايفيد معرفة العقائد من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية والنقلية مع معرفة وجوه الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة العقائد عن ادلتها هذا مايدل عليه ظاهر كلامه ويوافقه صريح كلام شرح المقاصد وههنا ابحاث الاول ان كل واحد من التعريفات الثلثة منقوضة بمجموع الملكات الثلث لصدق كل واحد منها عليها لايقال المراد الملكة الواحدة وهذه ملكات لانا نقول تلك الملكات اذا اجتمعت فى شخص واحد صارت حالة بسيطة هى مبدأ للعلوم الثلثة وحالها فى ذلك حال الهيئة التأليفية على ان الملكة لو تعددت بتعدد متبوعها او تابعها من العلوم لكان كل

علم عبارة عن ملكات متعددة فلم يصح تقييد الملكة بالوحدة وجوابه ان المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته فلا نقض الثاني انه يلزم مما ذكر ان من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شئ من مسائل العلوم الثلثة بالفعل كان عالما بها بالفعل وفساده ظاهر وجوابه منع حصول تلك الملكات من غير حصول معرفة شئ من المسائل نعم لا يقتضي معرفة الجميع ولا فساد فيه وتحقيق المقام ان العالم بكل صناعة بالحقيقة من عرف جميع مسائلها وللانسان بالنسبة اليه ثلث مراتب الاولى تهيؤه له تهيؤا تاما بان يحصل عنده مباديه باسرها مع مايتوقف عليه استخراجه منها وتسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عقلا بالملكة الثانية استحضاره اياه بالفعل بان ينظر في مباديه ويحصله منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه الثالثة يحصل له ملكة استحضاره بعد غيبوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد وتسمى عقلا بالفعل واسامي العلوم وضعت وضعا اوليا بازاء مايضاف اليه من انفس العلوم اعني التصديقات المتعلقة بمسائلها لكنهم لما وجدوا مسائل بعض العلوم كعلم الفقه جزئيات متفرقة وقضايا متباينه لا يظبطها ضابط ولا يحصرها عدد وحد بل تتكثر بتكثر الوقايع وتتزايد حسب تزايد الحوادث فلا يرجى حصول معرفتها باسرها بالفعل لاحد بل مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها اقاموا ملكة استنباطها لكونها مبدأ قريبا لها مقامها فسموها باسمها ووجدوا بعضا آخر منها شانها غير ذلك بل مسائلها قضايا معدودة واحكام مضبوطة كعلم الكلام مثلا لكن التصديقات المتعلقة بها اعني العقل المستفاد امر لا يتيسر دوامه لنا بل كما يوجد يفقد وكما يحصل يزول اجروا ماهو ملاك الامر فيه اعني ملكة استحضاره مجراه وسموها باسمه ثم انهم ربما تسامحوا فاطلقوا اسامي العلوم في بعض الاستعمالات على مسائلها كما اذا قيل فلان يعلم الفقه للعلاقة الظاهرة بين العلم والمعلوم ثم شاع ذلك وذاع حتى صارت اسماء لها ايضا فنلخص لك من ذلك ان اسامي العلوم تطلق على المراتب الثلثة المذكورة وعلى مسائلها فالاشارة الى تسمية كل منها باسم من الاسامي تقوم مقام الاشارة الى تسمية ماعداها به ايضا لكنه لما كان الحاصل للانسان الباقي معه مدة حياته من العلوم اما ملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار حتى انه لا يراد بقولنا فلان فقيه او متكلم غيرها اشار ههنا الى تعريفها وصرح بتسميتها بعدما اشار الى تسمية انفس التصديقات كما هي الاصل فيما سلف فاذا تحققت هذا فلنرجع الى المقصود فنقول ان اريد بالملكة المذكورة الاستنباط كما هو الواجب في علم الفقه جعل ذلك عبارة عن اقصى ما يرجى حصوله للانسان منه ومبلغ من بذل جهده في تحصيله وقضي

وطره عنه فكيف يتوهم حصوله بدون معرفة شئ من مسائله وبالجملة فالاستعداد التام للكل الذى اقيم مقام معرفة الكل مما يقضى العادة بامتناع حصوله بدون معرفة كثير منه وان اريد بها ملكة الاستحضار كما هو الظاهر فى الاصولين فالامر اظهر لان حصول ملكة الاستحضار لايكون الا بتكرر الحضور وانما قلنا كما هو الظاهر لان الشارح قد صرح بجواز كون المراد منها ملكة الاستنباط فى علم الكلام واذا جاز ذلك فيه ففى الفقه اجوز بل نقول كلامه ههنا لايخ عن الاشعار به فى الاصولين لكنه موضع تأمل الثالث ماقيل من ان سياق الكلام اعنى قوله عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا الخ يأبى عن حمل مايفيد على الملكات فان اريد بذلك ان التدوين وكذا مابعده لكونه عبارة عن جمع الالفاظ المرتبة الدالة على المسائل وادراكاتها بل عن اثبات النقوش الدالة عليها لايتعلق الا بالمسائل وادراكاتها لانهما الموجودتان فى العبارة والكتابة لا الملكات فيجب ان يكون التسمية والتعريف لاحدهما لا الملكات يرد عليه ان كلامه لم يشعر بان التسمية بازاء المدون ويكفى فى انتظام كلامه ان يكون معناه ان العلوم كانت حاصلة للاوائل لكن لم يعتنوا بتدوينها وتبويبها وتمييز كل واحد منهما باسم خاص لمعنى اغناهم عن ذلك ولمازال ذلك المعنى ومست الحاجة الى ماذكر دونها من بعدهم وسموا ماهو حاصل لهم وقت التدوين بالفعل كما كان حاصلا « كان » للسلف وبه يعدون علماء كلهم عدوا باسامى مخصوصة ووضعوا كلا منها بازاء نوع منه على انك عرفت ان بيان تسمية كل واحد مما سمى باسم العلم بجرى مجرى بيان تسمية ماعداه به لشهرة حال هذه التسمية فيما بينهم على الوجه الذى سلف تحقيقه ثم ان جعل المسمى والمعرف نفس المسائل مما يأباه قوله يفيد معرفة كذا الان القول بان المعلوم مفيد لعلمه مما لايتفوه به محصل والقول بان المسائل لكونها مقرونة بادلتها تفيد مطالعتها معرفتها وقياس ذلك على قولنا خبر الرسول يفيد كذا مشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها فى شئ من استعمالا تهم وكذلك يأبى جعلهما عبارة عن ادراكاتها اذ الشئ لايفيد نفسه والتمحل لتصحيحه باعتبار مغايرة مابين الشئ ونفسه بان يقال ثبوته من حيث انه وصف من الاوصاف يفيد ثبوته من حيث هو هو على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد ثبوت صفة كمال تكلف باردا يلتفت الى مثله لاسيما فى التعريفات وبعد ظهور الوجه الصحيح او بان الفقه عبارة عن معرفة الاحكام العملية على وجه كلى غير متعلق بشخص دون شخص وهى مفيدة لمعرفتها على وجه جزئى متعلق بشخص دون شخص لو سلم استقامته فى الفروع فلا يتصور مثله فى الاصولين على مايخفى (قوله لان عنوان مباحثه)

لان عنوان مباحثه

اى فى كتب القدماء ثم غير العنوان وبقى الاسم بحاله (قوله ولان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه) فسمى الكل باسم اشهر اجزائه وكان التسمية كانت بعلم الكلام ثم اكتفى بالمضاف اليه كما فى شهر رمضان ويمكن ان يقال لما كان كلام الله تعالى موضوعا لبعض مسائله وقد كثر النزاع فى مباحثه سمى بالكلام لمجرد هذه المناسبة (قوله ولانه يورث قدرة على الكلام) فسمى به تسمية للسبب باسم المسبب ووجه آخر ان نسبة هذا العلم الى العلوم الاسلامية كنسبة علم المنطق الى الفلسفة فسمى بالكلام المرادف للمنطق تنبيها على هذا المعنى لكن نفع الكلام بطريق الفيض والاحسان ونفع المنطق بطريق الخدمة والآلية وكانه نبه على ذلك بايقاع المخالفة اللفظية بين الاسمين ولعله تركه لبعده ومن توهم ان ما آل الوجهين واحد فقد سها

كان قولهم الكلام فى كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه اول مايجب من العلوم التى انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ماعداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيدا كثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تأثيرا فى القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح

(قوله ولانه اول مايجب من العلوم) يعنى ان الكلام سبب لتعليم العلوم وتعلمها فكان سببا لها فى الجملة وعلم الكلام اول علم يجب ان يعتنى بشانه لانه اساس المشروعات ولان اول الواجبات اعنى معرفة الواجب تعالى منه فحين اعتنى بامره اطلق عليه اسم الكلام اطلاق اسم السبب على المسبب كما يقال فلان اكل الدم ثم لما اعتنى بشان سائر العلوم لم يطلق عليه هذا الاسم وان جاز اطلاقه عليه للوجه المذكور تمييزا له عن غيره فصار علما له (قوله ولانه انما يتحقق بالمباحثة) وذلك لغموضه ودقة مسلكه وعظم الخطر فى امره فان الوهم يلابس العقل فى مباديه والباطل يشاكل الحق فى معانيه فينبغى ان يعتنى فيه باخذه من افواه الرجال ولا يكتفى بالتأمل فى المأخذ ومطالعة الكتب المصنفة واما امتناع تحصيله بهما كما يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه فى شرح المقاصد (قوله ولانه لابتنائه على الادلة القطعية)

يريد ان المعتبر فى مسائله هو اليقين فلابد من اقامة البرهان عليها بخلاف العلوم العملية فان الظن كاف فيها فيكتفى فيها بالامارات (قوله هذا هو كلام القدماء) اى الملكة التى لها اختصاص بافادة العقائد الدينية عن ادلتها اليقينية هو العلم الموسوم بالكلام عند القدماء فيكون المذكور فى كتبهم هو العقائد الدينية وما يتوقف بيانها عليه من غير تعرض لازيد من ذلك (قوله ومعظم خلافياته) اى مسائله الخلافية (قوله ونفى الصفات القديمة) اى الموجودة القائمة بذاته تعالى وقد وافقوا فيه الفلاسفة (قوله الاول يثاب بالجنة) لان الثواب حق مستحق على الله تعالى يستحقه المطيع بطاعته (قوله والثانى يعاقب بالنار) لان العقاب جزاء للمعصية يجب على الله تعالى اقامته (قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) اذ لا حق له ولا عليه قيل اما ان يدخل الجنة فيثاب او النار فيعاقب اذ ليس فى الآخرة الا فريقان فريق فى الجنة وفريق فى السعير واجيب بانه لو سلم صدق المنفصلة فلا يستلزم دخول الجنة الثواب ودخول النار « فسموا » العقاب ومعنى كونهما دار ى ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان الا فيهما ولا يخفى عليك ان الظواهر من الكتاب والسنة قد تظاهرت على ان دخول النار جزاء الكفر وا لعصيان والامة

هذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعدا لخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة فى باب العقائد وذلك لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصرى يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله تعالى ونفى الصفات القديمة ثم انهم توغلوا فى علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى رحمة الله عليه لاستاذه ابى على الجبائى ما تقول فى ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال الاول يثاب بالجنة والثانى يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب وقال الاشعرى فان قال الثالث يارب لم امتنى صغيرا وما ابقيتنى الى ان اكبر فاومن بك واطيعك فادخل الجنة فقال يقول الرب انى كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا فقال الاشعرى فان قال الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا لئلا اعصى لك فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائى وترك الاشعرى مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأى المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة

قد اجتمعت عليه فالصواب الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب (قوله فسموا اهل السنة والجماعة) قال رحمه الله المشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسماعيل بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله ابن بلال ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله ع م اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اي طريق النبي ع م والجماعة اي طريقة الصحابة وفي ديار ماوراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجرجاني صاحب ابي سلمان الجورجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام ابي حنيفة وماتريد قرية من قرى سمرقند قال وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما الآخر الى البدعة والضلالة (قوله ثم لما نقلت الفلسفة) هي الحكمة وعرفوها بانه علم يبحث فيه عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولها اقسام ثلثة لان الموجود ان كان مستغنيا عن المادة في الوجود الخارجي

> فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون وحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية

٣ ع ك والذهني فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهي والفلسفة الاولى والا فان احتاج اليها في الوجود دين فعلمه يسمى الطبيعي وان احتاجا اليها في الوجود الخارجي دون الذهني فهو العلم المسمى بالرياضي ولما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات واحوالها على وجود المحدث واحواله لاجرم شارك العلم الالهي والطبيعي في كثير من المباحث لكن لما كان نظر العقل في الكلام مقتفيا اثر هداه ❊ وفي الفلسفة مكتفيا بما يهواه ❊ وقع الخلاف بين العلمين فيما ضلت في بواديه اوهامه ❊ وزلت في مباده اقدامه ❊ وصارت تلك الاوهام ❊ شبها على قواعد الكلام * فاوردها المتكلمون ❊ ليبينوا ما فيها من الخلل * ويثبتوا العقول القاصرة عن الزلل ❊ ولما كان لها ارتباط ببعض آخر جر ذلك الى ادراجه وهلم جرا حتى خاضوا في الرياضيات وهذا العلم الذي ادرج فيه معظم الطبيعيات والرياضيات هو الفن الموسوم بالكلام

فيما بين المتأخرين تحول اليه كلام القدماء شيئا فشيئا فكما اتفق الاختلاف في تدوين مسائله وقع في تعيين موضوعه فقال بعضهم هو ذات الله من حيث صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا وقال بعضهم هو ذات الله من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى وقال بعضهم هو الموجود لما موجود يمتاز عن الالهي بكون البحث فيه على قانون الاسلام وجعله صاحب المواقف هو المعلوم من من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وهنا نكتة اخرى لابد من التنبيه عليها وهي انه قد انقدح لك مما سلف ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقائد الدينية ومن تدوين علم الفقه هو التهيؤ لمعرفة الاحكام فقد لا يكون المحمولات في مسائلها اعراضا ذاتية لشئ واحدا واشياء متناسبة مطلقا او من جهة واحدة فلا بأس ان لا يكون لاحدهما موضوع معين يبحث عن اعراضه الذاتية على الوجه المعروف وانما يلزم ذلك في العلوم الحكمية حيث اراد علماؤها ضبط احوال الموجودات بقدر الطاقة البشرية فجعلوا لكل طائفة من تلك الاحوال متعلقة بشئ واحد او اشياء متناسبة تناسبا يعتد به مطلقا او من جهة واحدة علما على حدة تفرد بالتدوين والتعليم فجاءت علومهم متمايزة بموضوعاتها وكذا الحال في العلوم الادبية فاذا امعنت النظر في الاقوال الموردة لتعيين موضوع الفن فما وجدت فيها قولا شافيا ومنهلا عن شوب الكدر صافيا فليس فيه كثير بأس فتدبر لانه اصابك من بؤس (قوله رئيس العلوم الدينية) لتعاد حكمه فيها (قوله وغايته الفوز) فان الاعتقادات الحقة ثمرة للسعادة بالذات وبما يقتضيه من عمل الصالحات (قوله وبراهينه الحجج القطعية) لما عرفت من ان الواجب في مسائله هو اليقين وانه لا يكتفى فيها بالظن والتخمين (قوله فانما هو للمتعصب في الدين) جعل المنع عن الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على ارباح طوائف الاولى من هو متعصب يقصد به

ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والافكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بهما ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال « قال »

ترويج مذهبه فيحرم لذلك تحقيق الحق فى مطالبه والثانية من لم يرزق فطنة تفى بتحصيل اليقين فنظره فى مباديه يفضى الى التشكيك فى قواعد الدين فعليه ان يتسم بسمة العاجز ❁ ويتدين بدين العجائز ❁ والثالثة من هو معوج الدين ❁ مخطئ طريق اليقين ❁ فغرضه من الاشتغال بمقاصده ❁ التمكن من ابطاله ورده ❁ والرابعة من يتوغل فى الخوض فى الحكمة فيقع فى ظلمات الفلسفة ❁ فربما يعجب بفكره ورأيه والحق من ورائه (قوله قال اهل الحق) قيل اراد به اهل السنة والجماعة عبر به عنهم ترغيبا فى سلوك سننهم والاقتداء بسننها لكنه رح اشار بالاقتصار على تفسير معنى الحق الى انه ليس المراد به طائفة مخصوصة بل المراد هو التعريض بان المخالف فى هذه المسئلة مبطل لا يعبأ به اصلا وبه يظهر ضعف ماتوهم من ان مقول القول جميع ماذكر فى الكتاب على انه مع بعده فى نفسه مما يأباه قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق (قوله واما الصدق) لما بين معنى الحق وموارد استعماله ومقابله وكان الصدق قريبا منه فى اغلب استعماله لانه مفسرا بما فسر به الحق ومستعملا فى الموارد المذكورة كان مظنة ان يتردد السامع هل هما يترادفان وهل بينهما تفاوت فى الاستعمال لا ت وان مقابله ماذا فاورد كلمة

(قال اهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه (حقايق الاشياء ثابتة)

اما ازالة التردد وتفصيلا للمجمل الواقع فى ذهنه فذكر ان بينهما تفاوتا ما فى الاستعمال بان استعمال الصدق فى الاقوال اكثر من استعماله فى الموارد الاخر واستعمال الحق فى الكل على السواء وان مقابله هو الكذب عرفا وبه ظهر انهما مترادفان ولا تفاوت فيما بينهما غير ماذكر ولهذا قال وقد يفرق بينهما (قوله ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه) اى كونه بحيث يطابقه الواقع وحاصل ماذكره من الفرق ان الحكم المطابق للواقع له صفتان اعتباريتان كونه مطابقا بكسر الباء فيقال له الصدق لانه الاصل الذى يجب اعتباره ويوضع الاسم بازائه فان الاقرب الى الطبع ان يجعل الواقع اصلا ويقاس اليه الحكم الذى يتعرف حاله وكونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له الحق بالمعنى المصدرى لانه فى الاصل بمعنى التحقق والحكم فى هذا الاعتبار جعل اصلا ثابتا حتى قيس اليه الوقع والصفتان

متلازمتان لما علم ان صيغة المفاعلة للمشاركة بين الاثنين (قوله حقيقة الشئ وماهيته مابه الشئ هو هو) جعل الحقيقة بمعنى الماهية ولم يعتبر في مفهومها معنى التحقق لانه المناسب للسباق وفسرهما بمايعم الكلي والجزئي وتقديم الظرف للتخصيص اى به وحده لا مع غيره فخرج بذلك جزء الماهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشئ يكون به موجودا لا هو هو وخرج بتكرر الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق وحده يصير انسانا لكن المراد مابه وحده يصير الانسان لا غيره انسانا فظهر بما ذكرنا انه لا حاجة الى ان يقال جميع مابه الشئ هو هو لاخراج الجزء وان تكرير الضمير لا بد منه (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض) فان كل عارض سواء كان غير لازم اولازما بينا اوغيره فقد يمكن ان يتصور تقرر الوجود لمعروضه خارجا وذهنا من غير ان يتقرر له وجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود لشئ خارجا او ذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهيته او ذاتياته هناك فان التصور والمتصور محالان ههنا يظهر ذلك بالتأمل الصادق وتوهم بعضهم ان معنى كلامه انه يمكن تصور الانسان بدون تصور عوارضه فقيد التصور بالكنه اذا التصور بالوجه يمكن بدون التصور للذاتيات ايضا فورد عليه ان بعض العوارض اعني اللوازم البينة لا يمكن تصور معروضه بدون « والشئ » تصوره فاجاب اولا بما ذكره بعضهم من جواز كون المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم على وجه الاخطار فيمكن تصوره بدونه في الجملة وثانيا بان زمان تصور الملزوم غير زمان تصور اللازم فانفك في ذلك الزمان وبين ذلك بان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زواله وانت مع استغنائك عن هذه التكلفات بما قدم لك من الوجه الصحيح يجب ان تعلم ان انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم يهدم قاعدة اللزوم البتة وعدم كونه سببا موجبا لا يقتضي كونه معدا ولا وجوب تقدمه بالزمان ولو كان معدا لما جاز مجامعته على ان من اللوازم ما لا يتم تصور ملزومه الا مع تصوره كاحد المتضايفين بالنسبة الى الآخر ومنها ما لا يتصور ملزومه الا بتقدم تصوره كالملكات بالنسبة الى اعدامها (قوله وقد يقال ان مابه الشئ هو هو باعتبار تحققه) اى في ضمن افراده حقيقة فعلى هذا الاصطلاح لا يقال حقيقة العنقاء بل ماهيته بخلاف الاصطلاح السابق (قوله وباعتبار تشخصه هوية) فيكون الهوية بمعنى التشخص وهذا هو الاكثر

> حقيقة الشئ وماهيته مابه الشئ هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان مابه الشئ هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية

وقد يستعمل بمعنى الشخص وبمعنى الوجود الخارجي ايضا (قوله والشئ عندنا الموجود) اى هما متساويان صدقا واما انه هل هما متزاد فان فذكر الشارح ان كلامهم مترد في ذلك والمحققون على انه لا ترادف بينهما الا ترى ان الممكنات محتاجة في وجود اتها الى غيرها وغير محتاجة في شيئيتها فان كل شئ شئ في حد ذاته وان لم يتصور غيره اصلا ولهذا يوصف الماهيات بالوجوب والامكان نظرا الى وجوداتها ولا يوصف بهما بالنظر الى شيئياتها ويفيد حمل الوجود دون الشيئية فالامر الخارجي باعتبار تقرره في الخارج يقال موجود وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحة انفراده بالاحكام يقال انه شئ والمعتزلة لما اعتقدوا تقرر الاشياء في الخارج منفكة عن الوجود صح عندهم امتياز المعدومات وانفرادها بالاحكام في الخارج فاعترفوا بشيئيتها

والشئ عندنا هو الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة قلنا المراد به ان ما نعتقده حقايق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام ربما يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى

(قوله معناها بديهي التصور) هذا هو المشهور فيما بين الجمهور من الحكماء والمتكلمين قالوا وهذا الحكم ايضا بديهي خلافا للامام فانه تصدى لاثباته بالبرهان ومنهم من تصدى لتعريف مفهوم الوجود زعما منه بانه كسبي ومنهم من قال بامتناع تصوره (قوله فان قيل) حاصله ان الوجود اما مرادف للشيئية او لازم لها فالحكم بالوجود على ما علم اتصافه بالشيئية لغو وملخص الجواب ان اتصاف ذات الموضوع بعنوانه وان كان الاصح انه يجب ان يكون بالفعل لكن لا يجب ان يكون ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفي في ذلك فرض العقل كذلك وهذا شان ما نحن بصدده فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا امورا متقررة بحسب الظاهر متمايزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا انها اشياء فنحن نتوجه الى تلك الامور نستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي ونحكم عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون بديهيا فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله نجزم بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان ومثله قولنا واجب الوجود موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضي ذاته وجوده او عدمه او لا يقتضي شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضي

ذاته وجوده فرضا فنعبر عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجي ونحتاج في اثباته الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت اذ لم يعهد لنا شئ مفروض الاتصاف بالثبوت حتى نعبر عنه بلفظ الثابت فنحكم عليه بالثبوت في نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت ما اتصف بالفعل في نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثله ايضا قوله انا ابو النجم بالنسبة الى من يعرف انه مسمى بذلك الاسم ولا قوله وشعري شعري فان اتصاف ذات الموضوع فيهما بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر لكن ليس المراد من محمولهما مفهومه الظاهر بل ما يدل عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل ونهاية البلاغة وبعده ❁ لله دري ما احسن صدري * تنام عيني وفؤادي يسر ❁ مع العفاريت بارض قفر ❁ ولقد كشفنا بتوفيق الله عن حقيقة الحال وجلية المقال من غير جلجة ولا مجمجة فدع عنك ما قيل او يقال فماذا بعد الحق الا الضلال (قوله وتحقيق ذلك) يريد ان الحكم مختلف باختلاف العنوان وباختلاف اخذ اتصاف الموضوع به بحسب نفس الامر او بفرض العقل والسر في ذلك ان كل قضية تشتمل على عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وعقد المحمول وهو اتصافه بوصف المحمول

وتحقيق ذلك ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا (والعلم بها) اي بالحقايق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها متحقق وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق

والاول يجب ان يكون معلوما مسلما والثاني مجهولا مطلوبا ثم ان عقد « والجواب » الموضوع قد يكون مستلزما لعقد المحمول استلزاما جليا فيكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك بل اما لا يكون مستلزما او يكون مستلزما استلزاما غير جلي فيكون الحكم اذ ذاك مفيدا بديهيا محتاجا الى امعان في تصور الطرفين فقط او مع انضمام احساس او تجربة او حدس الى غير ذلك او نظريا محتاجا الى البيان (قوله من تصوراتها والتصديق بها) اي بوجودها واحوالها اي ثبوتها لها يريد ان المراد مطلق العلم بالشئ اعم من هذه الثلثة اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه ومن بديع القول ما قيل ان اللام ههنا لاستغراق الانواع بمعونة المقام وستقف على ما دعاه الى ذلك (قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق) يعني ان ضمير بها يعود الى حقايق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقائق تصورا لماهياتها وتصديقا بها وباحوالها حاصل لنا ولا يخفى فساده فيجب ان يحمل على نوع منه هو التصديق

بها بقرينة المقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضاف حتى يحتاج في تأنيث الضمير الى وجه سخيف كما توهم (قوله والجواب ان المراد الجنس) يعني ان المدعى ههنا ثبوت جنس الحقايق وتحقق جنس العلم بقرينة السياق على ان ما ذكره لا يستغني عن الحمل على الجنس ايضا اذ العلم بثبوت الجميع ايضا غير متحقق ورد هذا الجواب بانه لا غنى عن حمل الكلام على العلم بثبوت الحقايق اذ المقصود هو التنبيه على وجود الحقايق وتحقق العلم به حتى يستدل به على وجود الصانع فان الاستدلال لا يكون الا بالقدمات المعلومة واجيب بان الكلام على توجيه الشارح يدل على تحقق العلم بثبوت الحقايق مع تصوراتها والتصديق بها وباحوالها بناء على ذلك القول البديع والمقصود لا يتم بدون هذا العموم لكن المعترض غفل عن وجوده ووجوبه ايضا ونحن نقول اولا مبنى هذا الجواب شئ لا مستند له والشارح عنه برئ وثانيا القول بان المقصود الاستدلال وهو لا يتم بدون التصديق بها فقط ومع تصوراتها والتصديق باحوالها ايضا على ما اشتمل عليه كلام المعترض والمجيب فاسد بل الغرض ههنا مجرد التنبيه على ان لجنس

> والجواب ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشئ من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (حلافا للسوفسطائية) فان منهم ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشئ جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه

الحقائق وجودا في الجملة وان لجنس العلم المتعلق بها تحقق رد لما ذكره السوفسطائية من نفيهما رأسا ثم بيان اسباب العلم حتى يحصل عندنا ان كل ما شهدت به تلك الاسباب فهو معلوم لنا ثم تؤخذ الامور المعلومة بشهادتها مقدمات يتمسك في المط وهذا هو التحقيق الذي عقد عليه الشارح حل كلام المتن فلا تكن من الخابطين خبط عشواء (قوله منهم من ينكر حقايق الاشياء) ويزعم انه ليس ههنا ماهيات مختلفة وحقايق متمايزة فضلا عن اتصافها بالوجود وانتساب بعض الى بعض على وجوه شتى بل كلها خيالات باطلة واوهام لا اصل لها مثل ما يظهر للحالم والمبرسم والحاصل انهم كما ينكرون العلوم التصديقية والقضايا المتعلقة هي بها كذلك ينكرون العلوم التصورية والماهيات المنكشفة بها (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) هم لا ينكرون انفس الحقايق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود

فى نفس الامر ويعترفون ثبوتها بالنسبة الى المعتقد حتى يقولون ان العسل مر بالنسبة الى المرر وحلو بالنسبة الى غيره وليس فيه اجتماع النقيضين اذليس للعسل وجود فى نفس الامر فضلا عن تكيفه بالكيفيتين واللادرية امثل طريقة منهما حيث توقفوا عند اشتباه الامر لديهم * والتباس الحال عليهم ※ والعنادية اسوأ حالا حيث رفضوا الشهادات القوية والمشاهدات الجلية بشبهة فاسدة ومغلطة كاسدة وما احسن قول من قال وان لم يصدق فى ذلك المقال لايمكن ان يكون فى العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا مذهبا و يتشعبون الى الفرق الثلث بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه (قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء) يريد ان لم يكن النفى وصفا مخصوصا ومعنى معينا عارضا للاشياء ثابتا لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة لم يكن الاشياء منفية اذ المنفى هو الموصوف بصفة النفى واذا لنفى فلا اتصاف لشئ من الاشياء به فيلزم تحقق الاشياء وان تحقق معنى النفى واتصف به الاشياء حتى انتفت فقد تقرر ماهية من الماهيات وتميز حقيقة من الحقائق فيلزم بطلان مذهب العنادية لانكارهم الحقائق لا العندية اذهم لا ينكرون الحقائق بل ثبوتها ولم يلزم ذلك مما ذكر ولهذا كان هذا

ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت وان تحقق والنفى حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شئ من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية وقالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين والصفر اوى تجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات و تعرض شبه يفتقر فى حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات فقسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس فى البعض لاسباب جزئية

الدليل قياسا برهانيا صالحا لابطال مذهب الخصم لالاثبات مذهبنا وهذا « لا ينافى » معنى كونه الزاميا لاماتوهموا من انه قياس جدلى مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا للظهور فساده بل الخصم فى هذه المسئلة لا يمكن مجادلته اصلا بذلك الوجه اذ لا يعترف بمعلوم كما صرح به الشارح فى آخر كلامه والشبهة انما نشأت مما قيل فى صناعة الجدل انه يفيد الزام الخصم فظن ان كل ما يفيد الزام الخصم جدل مركب مما هو مسلم عنده فتفيهقوا فى تمام هذا الالزام على العنادية وفى عدم تمامه على العندية ظنا منهم انه اشارة الى ما ذكره فى شرح المقاصد من ان كلام العنادية والعندية مشتمل على تناقض ظ حيث جزموا بصدق المقدمات التى تمسكوا بها وباستلزامها لمطلوبهم و بحقيته فى نفس الامر وليس الامر على ما زعموا بل ذلك الزام على الطائفتين فى انكار تحقق العلم بحقايق الاشياء فى الجملة وهذا الزام على العنادية فى انكار انفس الحقايق على الوجه المحرر فى صدر البحث (قوله والحس قد يغلط كثيرا) نسبة الغلط الى الحس تجوز باعتبار انه سببه كنسبة الحكم اليه وتخصيص

غلطه ببعض المواضع باعتبار انه معلوم متفق عليه يؤخذ مقدمة يستدل بها على غلطه وعدم الاعتداد بشهادته فيما يظهر فيه غلطه اذ لا شهادة لمتهم (قوله لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط) فان قلت انى لنا احاطة اسباب الغلط برمتها حتى يعرف انتفاء جميعها قلت لا حاجة لنا الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها فى نفس الامر وحصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وما ظن من ان العقل ببديهته جازم بذلك فسهو ظ (قوله والاختلاف فى البديهى) جواب عن شبهة القدح فى البديهيات كما ان ماقبله جواب عن شبهة القدح فى الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح فى النظريات واما قوله وتعرض شبه نفتقر فى حلها الى انظار دقيقة فجوابه ان ذلك غير قادح لا فى الجزم بها ولا فى بداهتها لان الفعل انما يجزم به ببديهته لا بنظره حتى يحتاج فى ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عن له شئ منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالا لكونه مصادما للضرورة واو تصدى للحل فربما احتاج الى النظر والتأمل لكن

لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف فى البديهى لعدم الالف او الخفا فى التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا ينافي حقية بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا للادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطاء اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اى محب الحكمة (واسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به اى يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم

٤ ع ك لا لتحصيل الجزم بل دفعا لدغدغة المتعلم وجذبا بضبع الافهام القاصرة فى مظان الزلل (قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور) عرفه بناء على انه كسبى يمكن تعريفه لا كما قال الامام من انه بديهى ولا كما قال بعضهم من انه يعسر علينا تلخيص العبارة الكاشفة عن ماهيته واختيار هذين التعريفين لكونهما احسن ما قيل فى تعريفه واكشفه عن حقيقته والاول منهما احسن من الثانى لان مفهومه فى نفسه امر واضح وشئ جلى لا يحتاج فى فهمه الى اضمار وتقدير ولا الى انظار دقيقة وابحاث عميقة ويمكن تطبيقه على المذهبين المشهورين من المتكلمين فى ماهية العلم والثانى لا يوافقه فى شئ من ذلك كما يطلعك عليه فى موضعه (قوله ويمكن ان يعبر عنه) اشار به الى ان المراد بالمذكور ما صح ان يستحضر بعبارة دالة عليه وان المراد بالذكر ما هو باللسان كما هو المتبادر لا ما هو بالقلب او ما هو خلاف النسيان (قوله فيشمل ادراك الحواس) وهو الموافق لما ذهب

اليه الشيخ الاشعرى من ان ادراكها من قبيل العلم وهو المختار عند المتأخرين والجمهور على انه نوع من الادراك يمتاز عن العلم بالماهية وهو المناسب للعرف واللغة (قوله صفة توجب تمييزا) لاخفاء ولا خلاف ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بها صار الاول عالما للثانى والثانى معلوما للاول وتسمى التعلق والتميز فذهب جمهور المتكلمين الى ان ذلك هو العلم اذ الادلة على ثبوت الامر الزائد فجعلوه من مقولة الاضافة وفسروه بانه تميز لايحتمل النقيض واثبت بعضهم وراء ذلك صفة حقيقية هى مبدؤه وجعل العلم عبارة عنها فصار من الكيفيات النفسانية وصار تفسيره ماذكروه انه صفة توجب تميزا اى كشفا لشئ خرج به ماعدا الادراكات لايحتمل النقيض اى لايحتمله ولايجامعه بل ينافيه ويدفعه وحاصله انه لايكون معه عند المميز احتمال نقيض المميز وتجويز وقوع الطرف المخالف له لاحالا ولامآلا فخرج الوهم والشك والظن لان شيئا منها لايدفع النقيض بل يجامع كل منها احتمال وقوعه راجحا اومساويا اومرجوحا وخرج ايضا اعتقاد المخطئ والمصيب اذ يجامعه تجويز وقوع النقيض مآلا لانه لم يكن ثابتا مستندا الى موجب جاز ان يزول ويحصل بدله اعتقاد النقيض بخلاف العلم فانه لايبقى معه تجويز النقيض لا فى الحال لكونه جازما ولا فى المآل لكونه ثابتا فيكون العلم عبارة عن صفة ذات تعلق فان تعلقت بما عدا النسبة التامة تسمى تصورا وان تعلقت بها تسمى «والتصورات» تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت بارتفاعها وعلى التعريف الاول يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق باعتبار متعلقه على ماعرفت وهذا توجيه لهذا التعريف وجيه وتفسير لقيوده بالقبول جدير ليس فيه ارتكاب تكلف مستبدع ❊ ولا التزام تعسف مستبشع ❊ وتفصيل جملة ماقيل فيه ❊ وتميز غثه من سمينه ببيان بفيه ❊ يستدعى مزيد بسط للكلام ❊ يضيق عن احاطته نطاق هذا المقام (قوله بناء على عدم التقييد بالمعانى) المراد من المعانى ماليس من الاعيان الخارجية كليا كان اوجزئيا وقدمر الخلاف فى جعل الادراكات المتعلقة بالاعيان من قبيل العلم فمن انكره قيد التميز بما بين المعانى لاخراجه ومن قال به اطلقه لادراجه فان قلت كيف يستقيم هذا التقييد وقد يتعلق العلم بالاعيان الخارجية كما اذا علمنا بياضا مخصوصا فى محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلناه بعد غيبة المادة قلت هذه مغلطة نشأت من اخذ ما بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك اولا وبالذات فى الصورة الاولى مفهوم كلى وفى الصورة الثانية امر خيالى والخيالى وان كان لا شيئا محضا عندنا لكن يصح تعلق العلم به لا تعلق القيام به بل تعلق الوقوع عليه

صفة توجب تمييزا لايحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعانى

وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعاني لكن بمطابقتهما للامر الخارجي وكونهما وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال فيهما (قوله وللتصورات بناء على انها لانقائض لها) اى لمتعلقاتها على ما صرح به في بعض كتبه ولانه لاتناقض حقيقة بين الادراكات الا ترى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل والشك والمتناقضان لايصح ارتفاعهما كما لايصح اجتماعهما كوقوع النسبة وارتفاعها وفي قوله على ما زعموا اشارة الى ضعف فيه ذهابا الى المثل السائر ان زعموا مظنة الكذب وقد صرح به حيث قال ان ذلك بطل كثيرا من القواعد المنطقية ويوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة كما اذا تعقلنا الانسان حيوانا صهالا اللهم الا ان يقال انه ليس بتميز قال وفي اعتبار النقيض للتصور واخذ التصور العلمي مشروطا بالمطابقة وعدم احتمال النقيض ايضا اشكال ولعله اراد بتلك القواعد ما قيل من نقيضي المتساويين متساويان ونقيضي المتباينين متباينان ونقيض الاعم اخص وايضا عكس النقيض عبارة عن جعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا فيلزم على ما ذكر بطلان الاحكام المتعلقة بعكس النقيض واراد بذلك الاشكال انه يلزم ان يكون تصور الشيء بوجه ما تصورا علميا مشروطا بالتصديق بثبوته له تصديقا يقينيا اذا لم يحصل هذا التصديق عند ما لم يحصل عدم احتمال التصور للنقيض لكن التصديق مسبوق بالتصور فالمآل اما الدور او التسلسل على انك قد عرفت ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني لايلزم ان يكون بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا حق لكن الاول في غاية السقوط اذا لمحمولات في القضايا المذكورات ثابتة لما اريد بموضوعاتها فتكون صادقة قطعا غاية ما في الباب ان عقود موضوعاتها غير ثابتة حقيقة ولايضر ذلك في ثبوت عقود محمولاتها على انه يمكن ان يتفصى عنه بارتكاب تأويل وهو ظاهر ثم ان العاقل اذا انصف وتأمل حال المعلومات التصورية نفسها مجردة عما يقارنها غالبا من وقوع نسبة ما ملحوظة معها اجمالا او ارتفاعها لم يجد بينها تنافيا وتدافعا اصلا بخلاف المعلومات التصديقية فانها على طريقين وقوع وارتفاع اذا لاحظهما العقل يجدهما متدافعين وجودا وعدما البتة واما قوله يوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة فقد اجيب عنه بان التصور لايتصف بعدم المطابقة اصلا وتحقيق ذلك ان كل علم تصورا كان او تصديقا فله ارتباط عقلي بمتعلقه لانه ظل وحكاية عنه فهو بذلك الارتباط سبب

وللتصورات بناء على انها لانقائض لها على ما زعموا لكنه لايشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن

لانكشافه عند العالم ولا يمكن ان يكون سببا لانكشاف غيره اصلا ولما كان المقصود من العلوم التصورية هو مجرد ملاحظة ماهي ظل له وحكاية عند ليتمكن من اجراء الاحكام عليه ولاشك ان كل علم مطابق لماهو ظل له وستعرف معنى هذه المطابقة فيما بعد كان كل تصور مطابقا لمعلومه البتة بخلاف العلوم التصديقية فان المقصود منها ليس ملاحظة ماهي ظل له كائنا ماكان بل الوقوف على وقوع نسبة معينة بين مفهومين معينين في نفس الامر اوارتفاعها وهما طرفا نقيض احدهما واقع والآخر مرتفع البتة وكل واحد منهما يمكن ان يتعلق به تصديق يصير سببا لانكشافه على انه هو الواقع في نفس الامر فلاجرم كان العلم التصديقي لمعرض من المطابقة وعدمها فما كان سببا لانكشاف ماهو في نفس الامر كان مطابقا وعلما وما كان سببا لانكشاف غيره يكون غير مطابق وجهلا لان كل واحد منهما انما يكشف معلومه على انه حال النسبة المعتبرة فاتضح ان كل تصور مطابق البتة بخلاف التصديقات واما تصور الانسان حيوانا صهالا فقد انكشف لك مما سبق ان لصورة الحيوان الصهال ارتباطا عقليا مع الفرس وافراده لايصير سببا الا لانكشافه ولاخطأ فيه اصلا لكنك اخطأت فزعمت ان المعلوم المنكشف هو الانسان فالخطأ انما هو في هذا الحكم الضمني الاجمالي لا في التصور و

ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لايشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (للخلق) اي للمخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق

كشفه لايقال قد يحصل مفهوم الحيوان الصاهل في الذهن فيجعل « فانه » آلة لتصور مايطابقه من افراد الفرس فلا كلام فيه وقد يحصل فيه ويجعل آلة لملاحظة افراد الانسان فيقال مثلا كل حيوان صهال ضاحك فالمحكوم عليه ههنا هو زيد وعمرو وبكر فيكون الحكم صادقا قطعا مع ان تصور الموضوع مطابق اذ لا يمكن ان يقال المتصور افراد الفرس والحكم عليها لانا نقول مفهوم الحيوان الصهال ليس بسبب الا لانكشاف مايطابقه ويصدق عليه فان حكمت على ماهو سبب لانكشافه وآلة لملاحظته فحكمك انما هو على افراد الفرس وان حكمت على افراد الانسان وجعلت هذا المفهوم وسيلة الى ملاحظتها بناء على اعتقادانه يطابق لتلك الافراد فاما ان الحاصل في ذهنك ليس مفهوم الحيوان الصاهل بل مفهوم آخر مطابق لتلك الافراد واما انك كنت قد تصورت افراد الانسان بوجه مطابق حتى اعتقدت وجود مفهوم الحيوان الصهال لها فههنا تنتقل من هذا المفهوم اليها انتقالك من اللفظ الى مسماه فذلك الوجه المطابق هو السبب لملاحظتها في الحقيقة لا هذا المفهوم وهذا هو السر في عدم اشتراط اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل فتدبر ولقد كشفنا بهذا الاطناب عن حقايق هي لب الالباب ودقايق تميز القشر عن اللباب (قوله ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام) بل يجب ذلك لانه هو

المتبادر من لفظ تجلى لغة ذهابا الى المبالغة المستفادة من صيغة التفعل بالطريق الذى سمعت يشهد بذلك موارد استعماله (قوله فانه لذاته لا بسبب من الاسباب) اراد ان ذاته تعالى كاف فى حصول صفة قديمة قائمة به تعالى يوجب انكشاف المعلومات له تعالى لانه كاف فى نفس الانكشاف على ما يراه المعتزلة والفلاسفة فلهذا اردف قوله لذاته بقوله لا بسبب من الاسباب (قوله والا فالعقل) لما كان ملاك الامر فى الادراك الانسانى حسيا كان او غيره هو العقل لما سيجئ من انه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات اشتهر فيما بين الجمهور رجعل العقل هو المدرك كما يقال القدرة صفة مؤثرة بخلاف الحواس وان صح اطلاق المدرك عليها

فانه لذاته لا بسبب من الاسباب (ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تع لانها بخلقه وايجاده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهرى كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق فى الادراك والسبب المفضى اليه فى الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر فى الثلاثة بل هنها اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادى والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة فاعتبار انها سبب للادراك فى الجملة (قوله كالنار للاحراق) هذا مبنى على ما عليه اهل اللغة من ان الادراك فعل من الافعال والمدرك فاعل والا فالعقل مبدأ القبول والنار مبدأ التأثير والايجاد على ان نسبة النفس الى ادراكاتها نسبة الفعل والتأثير عند المعتزلة اللهم الا ما كان ضروريا منها غير مقدور واما عند الاشاعرة فكما ان نسبة النفس الى ادراكاتها وسائر افعالها نسبة القبول والمحل كذلك نسبة النار الى الاحراق

(قوله والحواس والاخبار آلات وطرق) جعل الاخبار طرقا باعتبار انها بمنزلة الطريق فى وصول العلم الينا واما جعل الحواس آلات فاما ان يكون ذلك ايضا بناء على الشبه والمجاز او جعل الادراكات من افعالها ظاهرا على ما عرفت وذلك لان الآلة هى الواسطة بين الفاعل ومنفعله القريب فى وصول اثره اليه فالآلة ما هى واسطة فى صدور الفعل من الفاعل لا فى قبول المنفعل ولهذا تراهم لا يفردون بها ذكرا بل يجعلونها من تتمة الفاعل ولا يبعد كل البعد ان يعتبر الآلة بالقياس الى المنفعل ايضا كما هو رأى من يجعل جملة الشرائط من تتمة العلة المادية (قوله هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة) يريد ان المراد بالسبب هو المفضى فى الجملة وهو غير منحصر

فى الثلثة لكن الغرض الكلامى غير متعلق بتعديد انواعه وتفصيل احكامها لان غرضه الاصلى هو ضبط العقائد الدينية وانما يبحث عن احوال الموجودات حسبما يحتاج اليه فى ذلك بخلاف الفلسفى فان مقصوده ليس الا معرفة احوال الموجودات على ماهى عليه فى نفس الامر فلا يرخص له ترك النظر فى شئ هو من جملتها فظهر انه ليس على المتكلم فى الاعراض عن تلك التدقيقات عار وشنار ❁ ولا للفيلسوف من التعرض لها بد وخيار ❁ وانما جعل ذلك الاقتصار من دأب المشايخ لما عرفت من ان المتأخرين خلطوا بكلامهم الفلسفيات ❁ بل ادرجوا فيه معظم الطبيعيات (قوله عقيب استعمال الحواس الظاهرة التى لا يشك فيها) يريد تفصيل الباعث على التعرض لبعض الاسباب المفضية واهمال بعضها فذكر اولا ان الحواس الظاهرة لا خفاء فى ثبوتها ولا فى سببيتها لبعض الادراكات ولا مجال لجعل السبب فى تلك الادراكات هو العقل اثبوتها فى البهائم دونه فلاجرم جعلوها من الاسباب (قوله وكان مرجع الكل) اى فى الاقسام الاربعة الى العقل اما رجوع البديهيات والنظريات اليه فظاهر واما رجوع التجربيات والحدسيات فلاحتياج «بمعنى» كل منهما الى قياس خفى ينضم الى التجربة والحدس على انك قد سمعت ان ملاك الامر فى الكل هو العقل (قوله بان لنا جوعا وعطشا) هذا من الامور المدركة بالوهم وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية ولما لم يثبت الوهم عندهم نسبوها الى العقل واما يدركه البهائم باوهامها كادراك الشاة فى الذئب معنى موجبا للنفرة وفى السخلة معنى يوجب العطف عليها فلو سلم ادراكها غير ما يناله الحس الظ فلا يلزم ان يكون بالعقل بل يجوز ان يكون بمجرد خلق الله تعالى من غير آلة او يكون لها آلة اخرى (قوله وان كان فى البعض باستعانة من الحس)

عقيب استعمال الحواس الظاهرة التى لا شك فيها سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضى الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب فى العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان فى البعض باستعانة من الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (خمس)

كالتجربيات فان العقل لايستغنى فى الحكم بها عن تكرر المشاهده وكالحدسيات فان مبادیها من المشاهدات (قوله بمعنى ان العقل بالضرورة حاكم بوجودها) فان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات وتعقلها بالآلات المذكورة (قوله فلايتم دلائلها على الاصول الاسلامية) فان مبناها على تجرد النفس وكون العلم بحصول الصورة وانه لايجوز ارتسام صورة المادى فى المجرد وانه لايكون الواحد مبدأ لاكثر من واحد وشئ منها غير مسلم عند المتكلمين (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ) هذا كلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لو كان كذلك لما ادرك جهة الصوت وقرب مبدئه وبعده كما فى الملموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف فى ذلك و يمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرعه الجلدة المفروشة فى مقعرها شرط فى ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل فى داخل الصماخ وخارجه بان يدرك اولا ما فى الداخل ثم يتبع ما فى الخارج فيدرك جهته وقربه وبعده (قوله بمعنى ان الله يخلق الادراك فى النفس عند ذلك) بطريق جرى العادة من غير تأثير من الحاسة كما زعمه المعتزلة ولا اعداد منها ولا ارتسام صورة فيها كما زعمه الفلاسفة (قوله تتلاقيان ثم تفترقان) اما ان ينعطف النابت يمينا فينفذ الى الحدقة اليمنى او ينعطف النابت يسارا وينفذ الى الحدقة اليسرى على ما اختاره جالينوس واما ان يتقاطعا تقاطعا صليبيا على ما ذكره غيره فهذه العبارة تنتظم على كلا المذهبين (قوله غير ذلك مما يخلق الله تعالى اه) مثل الطرف والحجم والبعد والوضع والتفرق والاتصال والعدد والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظلمة والتشابه والاختلاف وكالترتيب والنقش والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر والكثرة والقلة والضحك والبكاء والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب وكالرطوبة واليبوسة

بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التى اثبتها الفلاسفة فلايتم دلائلها على الاصول الاسلامية (السمع) وهى قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند ذلك (والبصر) وهى قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها فى النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهى قوة مودعة فى الزائدتين الشبيهتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بها الروائح

وكالقرب والبعد قالواهذه الاشياء مع ماذكره الشارح هى الامور المنكشفة بواسطة حس البصر ولايضر كون بعضها راجعا الى البعض ولا كون بعضها عدميا لان الغرض تعديد مطلق المبصر واما المبصر اولا وبالذات فالمشهور عند الجمهور انه الضوء واللون فقط وماعداهما انما يدرك بواسطتهما على قياس الغرض الاولى وغير الاولى والمعدود من المبصرات عند الجمهور هو المبصر اولا وبالذات (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة) عند المجاورة ولا اشكال فيه على قاعدة الاسلام واما على اصول الفلسفة فلعل ذلك الهواء لايخ عن امتزاج من العناصر وتفاعل فيما بينها يقبل به مزاجا مايستعد بذلك لقبول تلك الكيفية بل ولايخلو فى الاكثر عن مداخلة اجزاء كثيرة متخللة من ذى الرائحة حتى ظن ان الكيفية المشمومة هى كيفية تلك الاجزاء البتة لكن الحق ان الشم يحصل بالطريق الاول ايضا (قوله بمخالطة الرطوبة اللعابية التى هى فى الفم بالمطعوم) فاما ان تكيف تلك الرطوبة بكيفية المطعوم وتصل الى الذائقة فيكون المدرك كيفيتها لا كيفية المطعوم واما ان تصل اجزاء من المطعوم « فان »

بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم (والذوق) وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التى فى الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب (واللمس) وهى قوة منبثة فى جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) اى من الحواس الخمس (يوقف) اى يطلع (على ماوضعت هى) اى تلك الحاسة (له) يعنى ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز ويمتنع ذلك فيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف البصيرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل اليست الذائقة تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود فى الفم واللسان (والخبر الصادق) اى المطابق للواقع

بدرقة الرطوبة اللعابية الى الذائقة فيدرك كيفية تلك الاجزاء نفسها على قياس ماقيل فى الشم (قوله وهى قوة منبثة فى جميع البدن) اراد به جميع ظاهره اى جلده كما صرح به بعضهم واما باطنه ففيه اشياء غير حاسة كالكبد والرئة والطحال والكليتين على ماصرح به فى الكتب الطبية (قوله من غير تأثير للحواس) لاعلى وجه الايجاد

كما هو رأى المعتزلة ولا بطريق الاعداد على ما هو قانون الفلسفة فظهر ان المذهب عند الطائفتين منع الجواز (قوله فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه اولا تطابقه) المراد من الكلام ما هو مصطلح الادباء ولا شك ان الكلام الخبرى يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين اعنى تصديقا متعلقا بوقوع النسبة المعتبرة بينهما اولا وقوعها والتصديق كما نبهت عليه ظل لمتعلقه وحكاية عنه يشاهد به حاله وبهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة اولا وقوعها فى نفس الامر وذلك اعنى حال النسبة من الوقوع واللاوقوع فى نفس الامر هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة فى كلامه ذلك التصديق الذى يدل عليه الكلام اولا وبالذات على ما هو مختار بعض الافاضل فمعنى مطابقته وعدم مطابقته الواقع فى غاية الظهور وان اريد بها ما يدل عليه ثانيا وبالعرض من الوقوع او اللاوقوع على ما يصرح به الشارح كثيرا فالحال فى عدم المطابقة ايضا ظاهر لان التصديق اذا لم يكن مطابقا كان ما يشاهد به ويكون آلة للاحظته من حال النسبة غير حالها الواقع وغير مطابق له ايضا واما اذا كان مطابقا فالملاحظ به ح نفس الواقع والمطابقة لا تتصور الا بين الشيئين وغاية

فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا اولا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد يقال ان بمعنى الاخبار عن الشئ على ما هو به ولا على ما هو به اى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع اولا تطابقه فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفى بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين احدهما الخبر المتواتر) سمى بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى (وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم)

ه ع ك ما يمكن ان يقال ان تلك الحال من حيث انها مشاهدة بالتصديق ومدلولة للفظ الخبر غيرها من حيث هى هى وواقعة فى نفس الامر فيفرض المطابقة بينهما بهذا الاعتبار فتدبر وتخبر (قوله اى الاعلام بنسبة تطابق الواقع اولا تطابقه) اراد بالنسبة التامة الوقوع او اللاوقوع اذ هو المقصود بالاعلام والتصديق فانه وان كان معلما حقيقة لكن لا يلتفت الى اعلامه ولا يهتدى به ولا يقال ان المخبر اعلمه وظهر من تفسيره ان المراد بالشئ هو النسبة وبما هو ملبس به هو الوقوع او اللاوقوع وقد يقال المراد بالشئ المخبر عنه وهو المحكوم عليه على ما هو المناسب للعرف واللغة وبما هو به ثبوت المسند له او انتفاؤه عنه (قوله لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى) والتواتر لغة التتابع واصله من الوتر يقال واترت الكتب فتواترت اى جاءت بعضها فى اثر بعض وترا وترا

من غير ان ينقطع ومنه قوله تعالى ارسلنا رسلنا تترى اى واحدا بعد واحد واصله وترى (قوله اى لا يجوز العقل تواقفهم) لا قصد ابطريق المواضعة ولا على سبيل الاتفاق اشارة الى ان شرط التواتر عددشتهم هذا الان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد كما ذهب اليه جماعة ولا اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم كما اشترط طائفة ولا وجود المعصوم فيهم كما اوجبه الشيعة ولا اسلامهم وعدالتهم كما قال به جمع ولا عبرة فيه ايضا بعدد معين مثل خمسة او اثنى عشر او عشرين او اربعين او خمسين او سبعين على ما اعتبر كل واحد منها قوم تمسكا بما لا مساس له بهذا المطلوب وقد فصل تمسكاتهم مع الجواب عنها في المطولات (قوله ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة) يريد انه ليس لبلوغ المخبرين حدا لا يتصور تواطؤهم على الكذب ضابط معلوم سوى حصول العلم للسامع من خبرهم بلا ارتياب فيه ولا اضطراب فان ذلك اثره ظاهر يصدقه ومسبب عنه معلوم يحققه (قوله والاول اقرب) اى معنى (وان كان ابعد) اى لفظا اما الثانى فظ و اما الاول فلان ذكره هذا القيد على ذلك التقدير يكون حشوا بل مفسدا لاشعاره بان العلم بالملوك الماضية فى الازمنة الخالية فى البلدان الغير النائية لا بالتواتر (قوله الثانى ان العلم «كالسمنية» الحاصل به ضرورى) فان قيل انى تتصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار ان الخبر الدال عليه دائر على السنة جمع لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر شانه ذلك فهو صادق وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكعبى وابو الحسين الى انه نظرى اجيب بالمنع بل الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة ببلوغه حد التواتر بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم منهما نعم يحصل عند العالم دليل يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى معرفتهما وهو حصول العلم القطعى كما اشرنا اليه (قوله فتواترهم) اذ قد قيل ان عدد

اى لا يجوز العقل تواقفهم (على الكذب) ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم الضرورى كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والبلدان النائية) تحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان ابعد فههنا امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثانى ان العلم الحاصل به ضرورى وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأييدين موسى عليه السلام فتواترهم فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الآحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلافات ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر والخبر المتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء

النصارى المخبرين عن قتل عيسى ع م لم يبلغ حد التواتر في الطبقة الاولى والوسطى على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشبه لهم وشرط التواتر الاستناد الى الاحساس التام و بلوغ عدد المخبرين عن تأييدين موسى ع م حد التواتر في كل طبقة ممنوع ولعل ذلك في الاصل من وضع بعض الاخبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتمون بعث محمد ع م في التورية على انه قد قيل ان بخت نصر قد استأصلهم وقطع عرقهم حتى لم يفلت منهم الا الآحاد والشذاذ وربما يقال ان خبر النصارى واليهود وقع في معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع وقد يتمسك في اصل الشبهة بخبر اليهود عن قتل عيسى ع م والجواب بعد ما عرفت ان المخبرين في الطبقة الاولى كانوا اثنى عشر نفرا دخلوا على عيسى ع م فوجدوا ما فيه فلوا ثم اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه الاه لا يصح قتله وقال بعضهم انه قد قتل وصلب وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى وقال بعضهم رفع الى السماء وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كذا ذكر في الكشاف في تفسير قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فعدم تحقق شرط التواتر في خبرهم بين لاستناده (قوله كالسمنية) هم قوم من عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ و ينكرون حصول العلم بغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف وله قصة معروفة والبراهمة جمع من الهند ينكرون البعثة اصحاب برهام وقد يوجد في بعض الكتب ان السمنية نسبة الى سمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لاكبر اصنامهما (قوله والرسول انسان) جعل النبي في شرح المقاصد مرادفا للرسول وفسره بانه انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحى اليه لكن الادلة ظاهرة الكتاب على الفرق بينهما حيث قال عز من قائل وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الآية و يشهد به الحديث على ما روى انه سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوي من ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق كانبياء بني اسرائيل قال ولذلك شبه النبي ع م امته بانبياء بني اسرائيل لكنه

كالسمنية والبراهمة قلنا ذلك ممنوع بل قد تتفاوت انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعناداً كالسوفسطائية في جميع الضروريات (و) النوع (الثاني خبر الرسول المؤيد) اي الثابت رسالته (بالمعجزة) والرسول انسان

لما كان مخالفا لما ذكره في قوله تعالى في حق اسماعيل وكان رسولا نبيا من انه يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته اشار الى فرق آخر هو ان الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه في المنام والى آخر ذكر صاحب الكشاف ان الرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما امر ان يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار اليه الشارح ايضا بقوله وقد يشترط فيه الكتاب مع رمز الى ضعفه لما قال من انه يخالف مأورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روى عن ابي ذر رضي الله عنه انه سئل رسول الله صلعم كم انزل الله من كتاب فقال مأته واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف والتورية والانجيل والزبور والفرقان قال رحمه الله فقيل الرسول من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة ولا يخلو ايضا عن شوب وقال وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله بكتاب او الهام او تنبيه في منام (قوله المعجزة امر) يعم الفعل كنتق « وهو » الجبل وفلق البحر والنزل كالامساك عن القول المعتاد والقول كالاخبار عن المغيبات (قوله خارق للعادة) بان يظهر اثر من امر لم يعتد ظهور مثله عن مثله كترتب ضرر شخص على عقد يعقدها ساحر خبيث في خيوط و ينفث عليها فان هذا الاثر وان تخلف عن هذا العمل في الاكثر لكن ربما يترتب عليه اذا صدر عن بعض العملة ببعض الامكنة في بعض الازمنة على شرائط مخصوصة اما لمجرد ارادة الفاعل المختار على ما هو قاعدة الملة او لتأثير من نفسه الخبيثة مع الشرائط المعينة على ما هو قانون الفلسفة فقول من قال السحر لترتبه على اسباب كلما باشرها احد يخلقه الله عقيبها ليس بخارق للعادة وان اطبق القوم عليه فرية بلا مرية ولا متمسك له في جريان التعلم والتلمذ فيه اذ لا يتم به عمله (قوله قصد به) اى اراد به الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه على ان قصد اظهار الصدق يقتضي سابقية الصدق فخرج بهذا القيد السحر والشعبذة والكرامات والارهاصات

بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله (وهو) اى خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالي) اى العلم الحاصل بالاستدلال اى بالنظر في الدليل

ومايجرى مجرى ذلك وان كان مثل الارهاصات والكرامات مما يمكن ان يتوصل به الى صدق دعوى النبوة ولهذا الاعتبار ربما يطلق اسم المعجزة عليهما لكن لايصدق على شئ من ذلك انه قصد به اظهار صدق مدعى النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة وتمتاز بها عن ماعداها والمرجع فى معرفته الى وقوع العلم الضرورى بصدق المدعى للمشاهد المسترشد ولادور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على مامر نظيره مرتين وعلى ماذكرنا فتقييد الامر بكونه خارقا للعادة مما لاحاجة اليه ولهذا تركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول فى تعريف المعجزة فان صح ثبوت المعجزة لغير الرسول من الانبياء فبناء على ان المقصود تعريف معجزة نبينا عم ليتمسك باقواله ولهذا قال خبر الرسول دون خبر النبى (قوله هو الذى يمكن التوصل) قيد التوصل بالامكان اذ لايشترط فى كون الدليل دليلا التوصل بالفعل بل يكفى فيه كونه بحيث يمكن من حصل عنده التوصل به اى يتمكن منه ويقدر عليه من قولهم فلان لايمكنه النهوض اى لايقدر عليه فالامكان بالمعنى اللغوى وحاصله

> وهو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر

ان الدليل مايصلح لان يجعل وسيلة الى العلم بمط خبرى بان يكون بينهما مناسبة مخصوصة بسببها يستعقب النظر الصحيح فى الدليل علمه بطريق جرى العادة او الاعداد او التوليد على اختلاف المذاهب وهذه الصلاحية لاتفارقه توصل به ناظر اولم يتوصل وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة اذ لايمكن التوصل بالنظر الفاسد بمعنى انه ليس فى نفسه وسيلة الى العلم وان كان ربما يفضى اليه بطريق الاتفاق وخرج بقوله الى العلم الامارة فان النظر الصحيح فيها لايفيد الا الظن وبقوله بمط خبرى المعرف وهذا التعريف يشتمل المفرد كالعالم والمركب كقوله كل مسكر حرام واعترض عليه بان المدلول ربما يتوصل بالنظر الصحيح فيه الى العلم بمط خبرى وجوابه ان قيد الحيثية مراد فى تعريف الاضافيات فالمدلول بذلك الاعتبار دليل وان كان مدلولا باعتبار آخر (قوله قول مؤلف) القول يرادف المؤلف ويطلق على المعقول والملفوظ فقوله مؤلف ليتعلق به من قضايا وخرج به المؤلف من المفردات والمركبات الغير الخبرية وبقوله يستلزم خرج الاستقراء والتمثيل وغير البرهان من القياسات فان شيئا من ذلك لايسمى دليلا عندهم بل امارة ووجه الخروج انه ليس المراد باستلزام القول المؤلف للآخر عندهم هو استلزامه

بحسب ذاته بمعنى انه اذا صدق صدق على ما اعتبره المنطقيون بل المراد استلزامه مأخوذا على الوجه المعتبر فى كونه قياسا خاصا تحقق قول آخر فى الواقع ثم ان المعتبر فى مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات المعلومة لوجوب تحققها فى الواقع تستلزم تحقق قول آخر فيه بخلاف مقدمات غيره فان المعتبر فيها اما الظن او التسليم او التخييل او الشبه وشئ منها لا يستلزم تحقق متعلقه اذ لا علاقة عقلية بينه وبين شئ من الاشياء والملزوم اذا لم يجب تحققه فى الواقع فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه وحمل هذا التعريف على اصطلاح المنطق بان يراد من استلزام القول المؤلف للآخر استلزامه اياه فى نفسه صدقا وتحققا لا يناسب المقام ومن زعم ان الدليل بهذا المعنى لا يتناول الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلا وجه لذكره فى هذا المقام فقد اخطاء اذ شئ مما ذكره لا يفيد العلم الا اذا اخذ منه مقدمات فرتبت ترتيبا خاصا فيحصل حينئذ نفس الشئ المنظور فى احواله والمقدمات المرتبة وهذا القدر لا نزاع فيه بين الفريقين انما النزاع فى ان لفظ الدليل هل وضع بازاء ذلك الشئ او بازاء المقدمات المرتبة

فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثانى قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فبالثانى اوفق واما كونه موجبا للعلم

(قوله فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم) اى لان قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع فهذا الحصر غير حقيقى « فللقطع » فلا ينافى تقسيم الدليل الى المفرد والمركب (قوله فبالثانى اوفق) اذ العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف بخلاف الدليل بالمعنى الاول فان علمه لا يستلزم علم المدلول من غير نظر فيحتاج الى تكلف ثم ان هذا التعريف لما كان تعريفا لفظيا لم يبالغ فيه بايراد القيود المميزة للدليل عن غيره تميزا تاما فلا وجه لابطاله ببطلان عكسه او طرده وتحقيقه انه قد تحقق عندنا بالتفتيش عن حال معلوماتنا ان يقين بعضها مستفاد من بعض آخر منها اما بمجرده كمعرفة المقدمات المرتبة على هيئات باقى الاشكال او مع النظر فيه او فى احواله كمعرفة المقدمات الغير المرتبة ومعرفة العالم لكن لم نعرف ان الدليل على اى من هذين البعضين يطلق فنبه بهذا التعريف على ان الدليل هو البعض الذى يلزم من العلم به اى يستفاد من يقينه على الوجه المذكور العلم بشئ آخر اى يقين البعض الآخر فلا غبار عليه ومن ظن انه تعريف حقيقى فتصدى لتوجيهه فقد ركب غلطا وارتكب شططا واما الاعتراض عليه وعلى ما قبله

بمبادى الحدس فان كان المقصود ابطال طردهما بان منله القوة القدسية يستحصل مطالبه من الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست بادلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان الادلة ادلة فى الواقع فلا فساد فى صدق التعريف عليها اوبان المبادى التى يمكن ان يستحصل منها المطالب بطريق الحدس لابطريق النظر ليست بادلة ويصدق عليها التعريفان فجوابه المنع فانها لاتستلزم المطالب ولايلزم من معرفتها معرفتها مالم ينضم اليها حدس قوى وقياس خفى وان كان المقصود ابطال عكسهما لعدم صدقهما على المبادى بالمعنى الثانى وصدق الدليل عليها فجوابه

فالقطع بان من اظهر الله المعجزة على يده تصديقا له فى دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) اى بخبر الرسول (يضاهى) اى يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات (فى التيقن) اى عدم احتمال النقيض (والثبات) اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والالكان جهلا اوظنا اوتقليدا فان قيل هذا انما يكون فى المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه اوتواتر عنه ذلك

منع صدق الدليل عليها

(قوله فالقطع بان من اظهر الله الخ) يريد ان المعجزة كما تدل على صدقه فى دعوى الرسالة كذلك يدل على صدقه فيما تعلق بها من الاحكام اصلية كانت اوفرعيه وبهذا القدر يتم المقصود ههنا واما صدقه فى سائر اخباره فسيأتى بيانه فيما بعد

(قوله فى التيقن اى عدم احتمال النقيض) هذا هو المعنى الاصلى

للتيقن يقال يقنت الامر بالكسر يقينا وايقنته واستيقنته اى علمته وزال شكى ويقابله الظن ولكنه اعتبر فيه الثبات عرفا وهو غير مراد ههنا بقرينة عطف الثبات عليه ولما كان العلم ربما يطلق على معنى اعم من التيقن صرح بالمعنى المراد فى كلامه اشارة الى ان النظريات متفاوتة فى الجلاء والخفاء وان كان يجمعها معنى التيقن وان منها مايقارب الضرورى كالحاصل بخبر الرسول بخلاف الحاصل بنظر العقل فانه ربما يكون فى انتاج صورة القياس المفيده ابتداء اوبواسطة نوع خفاء اذ يكون فى المقدمات والوسائط كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما يحصل من مقدمتين بديهيتين على هيئة قريبة من الطبع جدا ومن ههنا كان العمدة

فى اخذ العقائد الدينية هو السماع لا العقل (قوله او بغير ذلك ان امكن) كالالهام او السماع منه عم فى المنام كما ذكره بعض ائمة الحديث وكما علم ذلك ببلاغته واسلوبه كما يعرف بذلك كلام الله (قوله هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله)

او بغير ذلك ان امكن واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة فى كونه خبر الرسول عليه السلام فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من فى رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا قلنا العلم الضرورى فى المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لان هذا المعنى هو الذى تواتر الاخبار به وفى المسموع من فى رسول الله عليه السلام هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول عم والاستدلال هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عليه السلام البينة للمدعى واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول عم وهو ضرورى ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعى وهو الاستدلالى فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر فى النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد بالخبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عم فحكمه حكم خبر الرسول عم وخبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر وقد يجاب عنه بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر فى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلالا (واما العقل)

الاول ادراك تصورى يحصل للنفس بمجرد السمع والثانى ادراك تصديقى لحس البصر مدخل فيه ايضا (قوله بمجرد كونه خبرا) يريد ان المراد بالخبر الذى جعلناه من اسباب العلم خبر يكون مستبدا بافادة العلم بمضمونه مفصلا ولو بالنظر فى احواله والخبر المقرون بالقرائن فى الصورة المذكورة انما يفيد العلم بمضمونه بانضمام تسارع قومه الى داره فان كلا منهما يفيد الظن بقدوم زيد والعلم يحصل من اجتماعهما فان قلت فكان يجب ان يعد مجموعهما من اسباب العلم قلت تلك القرائن ليست مما يمكن ضبطه اجمالا ولا التنصيص عليه تفصيلا لكثرتها واختلافها واختلاف الطبائع والافهام فلم يلتفت اليها واما خبر الرسول وخبر اهل الاجماع فهما مستبدان بافادة مدلوليهما تفصيلا والدليل « وهو قوة » انما يدل على صدقهما وتحقق مضمونهما اجمالا وكائنا ما كان فلم يتدبه واسند العلم بمضمونهما اليهما (قوله وخبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر) اما لانه خبر جمع لا يجوز تواطؤهم على الكذب سمعا

واما لان الاجماع لابد له من سند فالاجماع على قبوله فى الحكم المجمع عليه كالاخبار به بطريق التواتر ولو جعل خبر اهل الاجماع فى حكم خبر الرسول اما بناء على ان الحكم المجمع عليه مستند الى السند حقيقة والاجماع كاشف عن صدقه وصحته والسند ان كان من السنة فلا مرظ وكذا ان كان من الكتاب وان كان قياسا فالقياس مظهر لا مثبت فيعود الى خبر الرسول ايضا واما بناء على انه مستند الى الادلة الدالة على حجية الاجماع من الكتاب والسنة حقيقة والاجماع مظهر وكاشف لكان له وجه وجيه ولعل مراد من قال خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على حجية الاجماع هو هذا الاخير وعلى هذا لا يتجه عليه ما اورده الشارح فتأمل (قوله هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات) اى الاحساسات فان من زال عقله كما لا يعلم لا يدرك وهذا المعنى هو الذى عبر عنه ابن سينا فى الحدود بصحة الفطرة الاولى وعرفه بانه قوة بها يجوز التميز بين الامور القبيحة والحسنة وهو المعنى بقولهم غريزة اى صفة جبلية يتبعها العلم بالضروريات حسية كانت او غير حسية عند سلامة الآلات اى الحواس واما عند عدم سلامتها كما فى حالة النوم والسكر والشك فيتخلف عنها العلم (قوله وقيل جوهر يدرك به الغائبات) وفى بعض النسخ يدرك بها

وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل هو جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم ايضا) صرح بذلك لما فيه من خلاف الملاحدة والسمنية فى جميع النظريات

٦ ع ك) لغائبات فلو صح فتأنيث الضمير باعتبار انه قوة او آلة قالوا انه جوهر بسيط او جوهر لطيف مشابك للاجرام الكثيفة واستدلوا على جوهريته بقوله عم ان الله خلق العقل فى احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلق بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك اثيب وبقوله عم اول ما خلق الله تعالى العقل فانه يدل على انه ليس من قبيل الاعراض ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابعد وكيف لم يتنبه من قوله يدرك به ثم انهم قد تعارفوا على اطلاق المشاهد للمحسوس والغائب للمعقول ومعنى ادراك النفس بسبب العقل للمحسوسات بالمشاهدة ظ ومعنى ادراكها للمعقولات بالوسائط انها تتأمل فى احوال المحسوسات وتقيس بعضها الى بعض فتتنبه لمناسبات بينها ومباينات فتدرك فيها معانى كلية وتجزم بنسب بعضها الى بعض ثم تتوسل بها الى معان اخر ثم هكذا الى ان تستكمل جوهرها حسب جهدها وجهدها وجدها وجدها (قوله لما فيه من خلاف السمنية فى جميع النظريات) سواء كان فى الالهيات او الحسابيات او الهندسيات نقل عنهم انهم قالوا لا طريق الى العلم سوى الحس ولهذا

انكروا افادة الخبر المتواتر ايضا وعلى هذا فالانسب ان يقال فى جميع العقليات (قوله وبعض الفلاسفة فى الالهيات) نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين فى المباحث الالهية وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق والمهندسون انكروا افادته فى الالهيات بل فى الطبيعيات ايضا واعترفوا بها فى الهندسيات والحسابيات (قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) هذا يصلح ان يكون حجة على المنكرين فى الالهيات خاصة وللمهندسين ايضا لا للمنكرين مطلقا اللهم الا ان يضم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن دلالة العقل فى بعض الصور وكان متهما فلا عبرة بشهادته اصلا (قوله ففيه اثبات ما نفيتم) من افادة النظر العلم فى الالهيات فان هذا النفى حكم فى الالهيات لكنه انما يرد لو ادعوا العلم بما ذكروا واما اذا اكتفوا فيه بالظن فلا تناقض فى كلامهم بناء على ما نقله رحمه الله عن الامام الرازى من انه لا نزاع فى افادة النظر الظن وانما الخلاف فى افادته اليقين (قوله فان زعموا) يعنى ان اعترفوا بعدم الافادة حذرا من التناقض وادعوا ان ما ذكروه شبهة توهم صحة مدعاهم كدليل الخصم والغرض مقابلة الوهم بالوهم فالجواب ان يقال ان افاد ما ذكرتم بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان «واستدلال» النظر مفيدا فى الجملة وان لم يفد كان لغوا وبقى دليلنا سالما عن المعارضة هذا تقرير الجواب على وفق كلام شرح المقاصد واشار اليه ههنا بقوله اما ان يفيد شيئا ولا يرد عليه ما قيل من ان غرضهم الزام خصمهم بما هو عنده مسلم (قوله فان قيل) هذه شبهة من قبل السمنية يفيد عدم العلم بافادة النظر مطلقا فان المتمسك به فى مطالبه لا بد له من افادة النظر والعلم بها فيبطل كلامه بابطال ايهما كان (قوله لزم اثبات النظر) اى افادته للعلم (بالنظر) اى بافادته (قوله وانه دور) اى مثل الدور فى استلزام تقدم الشئ على نفسه فان قيل الموقوف هو العلم بالافادة والموقوف عليه نفسها فجوابه ما اشير اليه من ان التمسك بالنظر لا بد له من العلم بافادته لانه قد اتخذه آلة وتوسل به فى اثبات مقاصده فلا بد له من العلم بصلوحه لذلك ولهذا قالوا ان فيه تناقضا وردا على من قال نفى الشئ بنفسه تناقض لا اثباته بنفسه (قوله قلنا الضرورى قد يقع فيه خلاف) هذا اختيار للشق الاول

وبعض الفلاسفة فى الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا يناقى كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا واما ان لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما فى قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضرورى قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور فى الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء

من ترديد السؤال كما اختاره الامام الرازى وقوله والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص اختيار للشق الثانى على ماهو مختار امام الحرمين (قوله واستدلال من الآثار) فان اثر العقل هو الاستعداد لتعلم انواع الصناعات واقسام الحرف واستخراج الاعمال الفكرية متفاوت فى افراد الناس جدا (قوله وشهادة من الاخبار) مثل قوله عم كل ميسر لما خلق له وقوله فى حق النساء هن ناقصات العقل والدين ولهذا جعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل (قوله والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص) يريد ان النظرى المطلوب افادة النظر للعلم معبر اعنه بهذا العنوان ملحوظا على وجه الاجمال ويمكن اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعبارة مفصلة ويكون افادته للعلم ح ضروريا لما عرفت ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان فاذا اردنا استحصال افادة نظر ما للعلم على ماهو مدعى الامام نقول هذا نظر اذ لا معنى للنظر سوى ذلك وهذا يفيد بالضرورة ينتج ان نظرا ما يفيد العلم واذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح مفيد على ما ادعاه الآمدى نضم اليه انه ليس افادته بخصوصه بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم لان الاشتراك فى العلة يعطى الاشتراك فى الحكم فثبت المطلوب

> واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظر قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث الضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم وفى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب (وما ثبت منه) اى من العلم الثابت بالعقل (بالبديهة)

بلا دور ولا تناقض هذا تقرير الجواب على وفق كلامه قال وهذا معنى ما قال امام الحرمين لا بعد فى اثبات جميع انواع النظر بنوع منه يثبت نفسه وغيره ولا يخفى ما فيه من البعد والسخافة والمذكور فى شرح المواقف ان المراد من ذلك النظر المخصوص هو النظر الواقع فى قولنا النتيجة فى كل قياس صحيح لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة فى كل قياس صحيح حقة قطعا ثم يلتزم ان افادة هذا النظر معلومة بالضرورة فلا دور ولا تناقض وهذا توجيه حسن لكلام امام الحرمين لكن لا يلائم ظاهر عبارته ولك ان تقول ان ذلك النظر كما يثبت غيره يثبت نفسه ايضا من حيث كونه من افراد النظر الصحيح واما ان ذلك النظر يجب ان يكون معلوم الافادة فيمكن منع ذلك ههنا ولم لا يكفى معرفتها من بعد ثم لا بد للمتمسك بالنظر فى مطالبه الجزئية ان يكون ذلك معلوما له على وجه كلى مفروغا عنه لئلا يفتقر الى اثباته فى كل مطلوب واما انه يجب ان يكون كذلك فى كل مطلوب فلا وتحقيقه ان المفيد للعلم نفس النظر لا العلم بافادته فيجوز ان يفيد

الانظار الواقعة فى الاقيسة الصحيحة علما بنتائجها وان لم يعلم ذلك حتى اذا تعرفناه ونظرناه فى حال الانظار المفيدة والعقود المفادة ظهر انها علوم ثم ان النظر المفيد له مأخوذ على وجه الآلية لا يمكن ان يلتفت ح الى حاله ولا الى حال العقد المستفاد منه حتى اذا استأنفنا النظر متعرفا بذلك وجدناه من جملة ما علمنا افادته معلوم الحال عند ذلك جملة ثم لا يحتاج الى نظر آخر لعلم حال هذا النظر المستأنف مفصلا بل يكفينا معرفة صحته وافادته اجمالا تحت الكلية فتدبر هذا ما عندى من تحقيق المقام وتوجيه كلام امام الحرمين ودفع اعتراض الامام الرازى عنه فتأمل والله الموفق والمعين (قوله اى باول التوجه من غير احتياج الى الفكر) اردفه به لادخال البجربيات والحدسيات وكان الاول بالنظر الى المعنى اللغوى للفظ البديهة والثانى بالنظر الى المعنى المراد منه عرفا (قوله فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) بل ظن ان الكل ما عد اذلك الجزء او ما عدا الزيادة المضافة اليه حال عظمه وقد دل كلامه على ان التصور مطابق البتة وان ما لا يطابق شيئا لا يكون تصورا له على ما سلف تحقيقه (قوله اى حاصل «فظهر» بالكسب وهو مباشرة الاسباب) الكسب وكذا الاكتساب يطلق فى عرفهم على مباشرة الاسباب كما فى مباحث الافعال وعلى الاستدلال كما فى مباحث العلم والنظر والشارح حمله على المعنى الاول نظرا الى كلام صاحب البداية وحمله على المعنى الثانى اظهر وانسب باول كلامه (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق) اى لا يكون المخلوق متمكنا من تحصيله وتركه بل يكون حصوله

اى باول التوجه من غير احتياج الى التفكر (فهو ضرورى كالعلم بان كل الشئ اعظم من جزئه) فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شئ ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الجزء والكل (وما ثبت بالاستدلال) اى النظر فى الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يختص الاول باسم التعليل والثانى بالاستدلال (فهو اكتسابى) اى حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر فى المقدمات فى الاستدلاليات وكالاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك فى الحسيات فالاكتسابى اعم من الاستدلالى لانه الذى يحصل بالنظر فى الدليل فكل استدلالى فهو اكتسابى ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار واما الضرورى فقد يقال فى مقابلة الاكتسابى ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر فى دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اى حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اى حاصلا بدون الاستدلال

ضروريا لازما لانجد الى الانفكاك عنه سبيلا فيكون الضروري بمعنى الاضطراري ويختص بعلم الانسان بنفسه وبعوارض نفسه لكن بعض المحققين جعل هذا التفسير للضروري المقابل للاستدلالي ذهابا الى ان شيئا من اقسامه لايحصل بمجرد مباشرة سببه المقدور لنا فلا نتمكن من تحصيله وما لا نتمكن من تحصيله لا نتمكن من تركه وما لا نتمكن من تركه وتحصيله لايكون مقدورا اتفاقا فظهر ان ماقيل من ان الشارح اراد ماليس للقدرة مدخل فيه وذلك البعض ماليست القدرة مستقلة فيه ليس بشئ (قوله فظهر انه لاتناقض) يريدان صاحب البداية لما جعل الضروري عبارة عما يحدثه الله تعالى في نفس المخلوق من غير كسبه ثم جعل الحاصل ببديهة العقل ضروريا مع حصوله بمباشرة السبب الذي هو صرف العقل والتوجه والاخطار اشتمل كلامه على تناقض ظاهر لكنه يندفع بماذكره من اشتراك الضروري بين المعنيين (قوله وتغير احواله) اى احواله المتغيرة عليه بحسب الاوقات كلذته والمه وسائر عوارضه النفسانية المعلومة بالوجدان فان قلت قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب العقل قلت اريد بالسبب فيما سبق مايفضي الى العلم في الجملة ولهذا جعل

فظهر انه لاتناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو مايحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو مايحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (واله بهام) المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض (ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ

نفس العقل سببا واراد صاحب البداية ماهو مقدور لنا حاصل بمباشرتنا ولهذا جعل السبب نظر العقل وقسمه الى اول نظره والى استدلاله فان قلت توجه النفس الى ذاتها والى عوارضها لابد منه في معرفتها ولهذا قد يعرض الجوع المبرح ولا تشعر به للاشتغال بمهم قلت ممنوع وانما الذهول عن الشعور بالشعور وتحقيق ذلك على اصول الفلسفة ان العلم عبارة عن تمثل ماهية المدرك والشئ وعوارضه لايغيب عن ذاته فيدوم ادراكه بهما بخلاف الخارج فان تمثله انما يكون بارتسام صورته والارتسام كما لايلزم اصله لايلزم دوامه فتحتاج في ذلك الى التوسل بالاسباب والشيخ الاشعري يحيل امتثال ذلك على جريان العادة وقد ينبه الفطن بماذكر على نكتة اخرى في ارداف اول التوجه بدوام الاحتياج الى الفكر فيما سلف تفسير ايما يراد منه فتدبر (قوله والالهام المفسر) اشار به الى ان الالهام قد يفسر بما يعم مابطريق الفيض

اى من غير سابقة طلب ولامباشرة سبب ومابطريق الاستفاضة وتعريفه منقوض بالضروريات الغير الاكتسابية ويمكن دفعه بان التاء معنى فى القلب مشعر بكون الملقى من الصورة العلمية خارجة عن المدرك مباينة له حاصلة فى قوته المدركة من حيث هى كذلك فتأمل (قوله عند اهل الحق) احتراز عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض انه من اسباب العلم مستدلين بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها والجواب ان المراد اعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب اوبدلالة العقل وقدمر ان الالهام يطلق على معنى اعم

(قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لاوجه له) ذالالهام ليس بسبب لمعرفة فساد الشئ ايضا يمكن ان يقال المراد من صحة الشئ تقرره وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيا كان اواثباتا على ان المراد بالشئ المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث والمقصود ان الالهام ليس سببا لليقين وان كان لايقصر عن افادة ظن ما (قوله والعالم اى ماسوى الله) العالم اسم لجملة آحاد متجانسة من الموجودات باعتبار انها شئ يعلم به كالطابع لما يطبع به والخاتم لما يختم به فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان «بجميع» وقد يقال عالم الاجسام فيفيد استغراق جل آحاد اجناس الجسم فيشمل جميع افراد جميع اجناسه وقد يعرف باللام الاستغراقية مفردا وجمعا فيفيد استيعاب كل جملة مما يسمى به على قياس الرجل والرجال وقد يعتبر فى مفهوم الجملة المسماة به كونها من ذوى العلم فيختص بالملك والثقلين وفى الحدود ان العالم هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل والمذكور فى الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف الخلق فالعالم لايطلق على الله

عند اهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب فى الثلاثة المذكورة وكان الاولى ان يقال من اسباب العلم بالشئ الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحدا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لاوجه له ثم الظ انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلاشك انه قد يحصل به العلم وقد ورد اقبول به فى الخبر وحكى عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيد ان الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال فكأنه اراد بالعلم مالايشملهما والا فلاوجه لحصر الاسباب فى الثلاثة (والعالم) اى ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فتخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها

تعالى بالمعنى الاول لاعتبار التعدد فيه كما لايقال عالم زيد ولا على صفة واحدة من صفاته لذلك ولا على جميع صفاته اما العدم تجانسها واما العدم كونها مما يعلم به او من ذوى العلم وعدم اطلاقه على ذاته تعالى وصفاته على ماذكر فى الحدود والصحاح ظاهر واما اعتبار المغايرة لذات الله تعالى بالمعنى المصطلح فى مفهوم العالم واخراج صفاته تعالى عنه بذلك الاعتبار على مايفهم من ظاهر الشرح فمحل نظر (قوله بجميع اجزائه) يدل على انه اريد بالعالم ههنا جملة ماسوى الله تعالى وصفاته من الموجودات ولا تخفى عليك وجهه حلا على المعنى الاول او الاخير (قوله وصورها) اى الجسمية بقرينة قوله لكن بالنوع واما الصور النوعية فانما ذهبوا الى قدمها بالجنس كما هو المشهور منهم (قوله بمعنى الاحتياج الى الغير) وسموا ذلك حدوثا ذاتيا لا بمعنى سبق العدم اى سبقا زمانيا كما هو معنى الحدوث عندنا وهم يسمونه حدوثا زمانيا (قوله بقرينة) اى فسرا وخصص ما بالممكن بتلك القرينة (قوله ومعنى قيامه بذاته) جعل ذلك تفسيرا لقيام العين بذاته لان قيام الواجب تعالى بذاته استغناؤه عما يقومه واما تخصيصه بالمتكلمين فلما سيأتى ان الفلاسفة لا يوافقونهم فى ذلك وقد ابطل طرد التعريف بالسرير فانه ليس بعين عندهم مع صدق التعريف عليه والجواب ان السرير عندهم عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة على وضع مخصوص ولا خفاء فى صدق العين عليها واما المركب من تلك الجواهر والهيئة التأليفية والوضع المخصوص فغير موجود عندهم لعدم جزئه ومعنى التعريف ممكن موجود له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم فلا نقض به

(بجميع اجزائه) من السموات ومافيها والارض وماعليها (محدث) اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلا فالفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة مانع اطلقوا القول بحدوث ماسوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله (اذهو) اى العالم (اعيان واعراض) لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث للمستنيين ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه طويل لايليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالاعيان ما) اى ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه اى محله الذى هو يقومه

فان قلت هو منقوض بالماهية المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه قلت يعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية ولانسلم تركيب الماهية الواحدة وحدة حقيقية من الجوهر والعرض بل ذلك المركب شيئان في الحقيقة اعتبرا شيئا واحدا (قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه) اى اتصافه بالوجود هو وجوده في الموضوع اى حالا فيه لان موضوعه من جملة علله فلا يتم الوجود دون حلوله في موضوعه ولهذا لا ينتقل عنه والا لزم بقاء المعلول بدون علته او توارد علتين مستقلتين على معلول شخصي بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علله فيتم وجوده دونه فوجوده في نفسه امر مستقل في نفسه يحتاج فيه الى علة معينة ووجوده حالا في حيزه امر آخر يحتاج فيه الى علة اخرى ولا ينبغي ان يفهم من كلامه ان وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لان ذلك مع ان ظاهر عبارته آب عنه مما لا يشتبه بطلانه على احد كيف ولو كان المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم في حيزه وجود تحيزه ولا يخفى فساده (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ) اضاف القيام الى مطلق الشئ « بل هو » ايماء الى ان تفسيره عام يتناول حال الواجب والممكن والمجرد والمادى (قوله ليتحقق الابعاد الثلثة) اى الامتدادات الثلثة في الجهات الثلث وبينه بالطول والعرض والعمق ايماء الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطويل العريض العميق وكيفية وجود الابعاد الثلثة بالاجزاء الثلثة ان يوضع جزآن متلاقيان كيف كان فيحصل بعد واحد ثم يوضع في ملتقاهما جزء آخر فيحصل له مع كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلثة على هيئة سطح مثلث فلا يكون تقاطع الابعاد على قوائم شرطا عندهم في تحقق معنى الجسم ومن اشترط فيه ذلك اشترط فيه ثمانية اجزاء لتركبه من سطحين كل منهما مركب من خطين كل منهما مركب من جزئين

ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات الله تعالى والمجردات (وهو) اى ماله قيام بذاته من العالم (اما مركب) من جزئين فصاعدا عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لابد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على مايشاء

ولمائته بعضهم على ان تقاطع البعدين على قائمتين فى السطح لايقتضى تركبه من الخطين بل يكفى ذ لك فى خط ونقطة نقص من اجزاء الجسم جزئين فصار اقل مايتركب منه الجسم عنده ستة اجزاء ثم لما تنبه بعضهم ان تقاطع ابعاد الجسم على قوائم لايقتضى تركبه من سطحين بل يكفى تركبه من سطح وجزء بان يوضع جز آن كيف اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر فى جهة غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعاله ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر فى جهة غير جهتيهما فيحصل بعد آخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق نقص جزئين آخرين فصار اقل مايتركب منه الجسم عنده اربعة فعنى الطول والعرض والعمق عند هؤلاء اعنى من اشترط فى الجسم تقاطع الابعاد على قوائم هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا (قوله بل نزاع فى ان اه) يريدان معنى لفظ الجسم لغة معلوم بخواصه وآثاره وانما النزاع فى انه هل يحصل بجزئين ام لا والاظهر مافى المواقف من ان هذا نزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح (قوله وفيه نظر لانه افعل من الجسامة) وله ان يقول ان الجسم مأخوذ منه وملاق له فى اصل المعنى اذهو ايضا ينبئ عن العظم والجسمية

بل هو نزاع فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلو لاان مجرد التركيب كاف فى الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد فى الجسمية وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشئ اى عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام فى الجسم الذى هو اسم لاصفة (او غير مركب كالجوهر) يعنى العين الذى لايقبل الانقسام لافعلا ولاوهما ولافرضا

٧ ع ك فزيادة الجسامة تدل على زيادة الجسمية (قوله لايقبل الانقسام لافعلا ولاوهما ولافرضا) الانقسام الفعلى مايوجب الانفصال الخارجى ويسمى الانفكاك ايضا فان كان بآكة نفاذة يسمى انقطاعا والافانكسارا والانقسام الفرضى ويسمى الوهمى ايضا لايوجب انفصالا فى الخارج بل هو بمجرد فرض شئ غير شئ وربما يوجد للعقل سبب داع لفرضه كاختلاف عرضين اومحاذاتين اوتماستين وقد لايوجد والمراد بالوهمى ههنا ماهو من قبل الوهم فى الشئ الجزئى ومن الفرضى ماهو بفرض العقل كليا والجزء لايقبل شيئا من هذه الانقسامات اذ القسمة بمعنى فرض شئ غير شئ انما تتصور فيماله امتداد ماحتى جعلها الحكماء من الاعراض الاولية للكم والجزء ليس له امتداد مافلايكون قابلا للقسمة الفرضية ومالايكون قابلا للقسمة الفرضية لايكون قابلا للقسمة الفعلية بطريق الاولى ومايقال من ان للعقل فرض

كل شئ فكاذب الابرى انه ليس له فرض الشخص مشتركا فكما ان فرض اشتراك الشخص يخرجه عن كونه شخصا فكذلك فرض الجزء منقسما يخرجه عن الجزئية ويجعله شيئا ذا امتداد بل الحق انه قد يكون الشئ ممتنعا فى نفسه ويكون فرضه ممكنا وقد يكون فرضه كنفسه ممتنعا (قوله وهو الجزء الذى لا يتجزى) هذا على اصطلاح القدماء والمتأخرون يجعلون الجوهر مرادفا للعين ويسمون الجزء الذى لا يتجزى بالجوهر الفرد (قوله احترازا عن ورود المنع عليه) قيل عليه ان الاستدلال على حدوث العالم بجميع اجزائه لا يتم بدون ضبط اجزائه وايضا حصر المركب فى الجسم مما يتطرق اليه المنع ولم يتعرض له واجيب بانه ليس المقصود الاستدلال لما اشير اليه من ان المختصر مقصور على المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث ما دل احد الاسباب الثلثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه واما ما هو مجرد احتمال عقلى لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة بل ولا ذهب اليه ذاهب فلا عليه ان لا يلتفت اليه اصلا

(وهو الجزء الذى لا يتجزى) ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع عليه بان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا فى الجوهر بمعنى الجزء الذى لا يتجزى بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعنى الجزء الذى لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقى لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم يكن كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهى الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها

(قوله بل لا بد من ابطال الهيولى) عرفها ابن سينا بانه جوهر وجوده بالفعل انما يحصل بقبوله الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة وعرف الصورة بانه الموجود فى شئ « وذلك » آخر لا يجزء منه ولا يصح وجوده مفارقا له لكن وجود ما هو فيه بالفعل حاصل به والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفعلا والنفس جوهر مجرد ذاتا مقارن فعلا ويجب ادراج الصورة النوعية وما فى حكمها من النفوس المنطبعة فى قوله والصورة (قوله كرة حقيقية) الكرة جسم يحيط به حد واحد يمكن ان يفرض فى داخله نقطة يتساوى الخطوط الخارجة منها الى جوانبها والمراد بكونها حقيقية ان لا يكون كريتها بحسب الحس فقط بل يكون كذلك فى نفس الامر وكذا المراد بكون السطح حقيقيا ما هو كذلك فى الواقع ولو قيد بكونه مستويا ايضا لكان احسن (قوله لكان فيه خط بالفعل) اى مستقيم

كما صرح به وح لايكون مافرضناه كرة حقيقية كذلك هف (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي) الظ انه اشارة الى ماذكر من كثرة الاجزاء وقلتها فان الوهم يتسارع الى ان الكثرة والقلة لاتتصوران في غير المتناهي لكن يتجه عليه اتجاها ظاهرا ان كل جملة غير متناهية اذا ضمت اليها جملة اخرى متناهية اوغير متناهية فان مجموعهما ازيد منها مع كون كل منهما غير متناهية ويمكن ان يقال معناه ان عظم احدهما بكثرة اجزائه وصغر الآخر بقلة اجزائه انما يتصور اذا كانت اجزاؤهما متناهية اذلو كانت غير متناهية وقد عرفت ان زيادة الاجزاء توجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهي مقدار يهما لاكون احدهما مقدارا بمقدار محدود وكون الآخر ازيد وانقص منه بقدر محدود (قوله لان حلوله ليس حلول السريان) اذا كان الحال ملاقيا بكليته لكلية المحل يسمى حلوله حلول السريان كحلول الانحناء في الخط واذا لم يكن ملاقيا بكليته بل بطرفه يسمى حلول الجوار كحلول النقطة فيه والاول ينقسم بانقسام المحل دون الثاني فان قلت ثبوت النقطة في الكرة ينافي ماذكرته من احاطة الحد الواحد بها لايقال ثبوت النقطة فرضي فلا ينافي وحدة السطح المحيط بها في الواقع لانا نقول ملاقاة

وذلك انما يتصور في المتناهي والثاني ان اجتماع الجسم ليس لذاته والالماقبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لايتجزى لان الجزء الذي تنازع فانه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لايستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لايقولون بان الجسم مؤلف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا

الموجود للموجود لايكون الا بالموجود وهذا ماعولوا عليه في ثبوت الاطراف قلت نهاية الكرة المحيطة بها ليست الا السطح الواحد لكنها اذا لاقت سطحا مستويا لاقته بنقطة تحصل هناك بسبب الملاقاة ولامدخل لها في تحديد الكرة وحلولها في الكرة لايقتضي ثقبة في سطح الكرة وبالجملة حال هذه النقطة حال الاوج والحضيض وقد حقق في موضعه وماذكره رحمه الله من ان تماسهما بجوهريهما ضروري فان ارادان جزأ من الكرة لاقى بكليته جزء من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزء حاجزا من ملاقاة مايليه من اجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظ وان ارادان جزأ منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة اخرى مايليه من اجزاء الكرة فهذا مايقوله الحكماء من ان الملاقاة بالطرف غاية مافي الباب انهم لايجعلون الطرف جزأ من ذي الطرف لدليل يدل عليه وكذا ماذكره من ان النقطة طرف الخط ولاوجود للخط في الكرة فلا

وجود للنقطة فيها ليس على ماينبغي (قوله والعظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) منع للمقدمة القائلة بكونهما بكثرة الاجزاء وقلتها الا ترى ان الشئ المعين يزداد مقداره حال التخلخل من غير ازدياد في اجزائه ويتصغر مقداره حال التكاثف من غير انتقاص عن اجزائه بل عظم الشئ وصغره انما يدور مع عظم المقدار القائم به وصغره لكن الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدار الصغير او العظيم انما هو باعتبار قلة اجزائه المفروضة الممكنة الحصول بالانقسام الفعلي وكثرتها وتلك الاجزاء متناهية لكن لايستلزم تناهيها الجزء لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للقسمة الفرضية الى مالايتناهى (قوله والافتراق ممكن لا الى نهاية) بمعنى انه لاينتهى الى حد لايمكن بعده افتراق آخر فان قلت اذا كان الافتراق ممكنا الى مالايتناهى وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فلنفرض تعلق قدرة الله تعالى لجميع الافتراقات الممكنة تعلقات غير متناهية فيلزم الجزء قطعا قلت لايمكن لاخروج جميع الافتراقات الى الفعل ولا تعلق قدرة الله تعالى بمالايتناهى تعلق الايجاد بالفعل بل معنى عدم تناهى كل منهما انه لايتناهى الى حد لايمكن بعده آخر على انك قد عرفت ان الانقسام الفعلي متناه وغير المتناهى هو القسمة الفرضية (قوله مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم) يريد ان الهيولى على تقدير ثبوتها لايجوز حدوثها والا يلزم لها « انما » هيولى اخرى اذ كل حادث عندهم مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة وهى لاتنفك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما ونفى حشر الاجساد لان الجسد على ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولى والصورة فبخراب البدن بعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهو محال عندهم ففى اثبات الجزء نجاة عن الوقوع فى تينك الورطتين وان امكن ان يتفصى عنهما بوجوه اخر وفى قوله المؤدى اشعار بان ذلك غير كاف فيهما بل لابد من الاستعانة بمقدمات اخر هى ممنوعة عند المتكلم ايضا (قوله وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق

وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفى ايضا فلايخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازى فى هذه المسئلة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم فى اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم ونفى حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها (والعرض مالايقوم بذاته) بل بغيره بان يكون تابعا له فى التحيز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ماسبق لا بمعنى انه لايمكن تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذلك

والالتيام عليها) اذا ثبت الجزء وتركب الاجسام من افراده كانت الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها مايجوز على الآخر من الحركة المستقيمة بل يكون حركة الافلاك حركة مستديرة عبارة عن حركات اجزائها حركات مستقيمة فلم يثبت ماذهبوا اليه من دوام حركة السموات اذ الحركة المستقيمة لاتحتمل الدوام عندهم ومن امتناع الخرق والالتيام عليها لابتنائه على عدم قبولها للحركة المستقيمة قوله وكثير معطوف على اثبات الهيولى فيكون هذه الاصول ايضا من ظلمات الفلاسفة وقوله من اصول الهندسة سهو او تحريف وقع موضع من اصول الفلسفة (قوله انما هو فى بعض الاعراض) كالاين وجميع الاعراض النسبية عند من يقول بوجودها (قوله قيل هو من تمام التعريف) وضعفه كما اشار اليه ظاهر لان العرض من العالم فيكون ما عبارة عن موجود مغاير لذاته تعالى والظاهر انه اشارة اجمالية الى مساق الدليل وتقريره ان العالم اما اعيان واما اعراض والكل حادث لانا نشاهد حدوث الاعراض فى الجواهر والاجسام كما نشاهد حدوث الالوان والاكوان والطعوم والروائح فيها وما هو محل الحوادث وغير

انما هو فى بعض الاعراض (ويحدث فى الاجسام او الجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى (كالالوان) واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقى بالتركيب (والاكوان) هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

خال عنها فهو حادث فالعالم بجميعا جزائه حادث (قوله واصولها قيل السواد والبياض) وباقى الالوان يحصل بتركيبهما على وجوه مختلفة مثلا اذا خلط السواد مع البياض فان غلب البياض حصل الغبرة وان غلب السواد حصل العودية واذا خلط معهما ضوء فان كان للسواد غلبة على الضوء حصل الحمرة وان كانت اكثر حصل القتمة وان غلب الضوء حصل الصفرة واذا خالط الصفرة بسواد مشرق حصل الخضرة واذا خالط الخضرة بياض حصل الزنجارية واذا خالطها سواد حصل الكرائية واذا خالط الكرائية سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية واذا خالط النيلية حمرة حصل الارجوانية وعلى هذا قياس سائر الالوان المختلفة ومنهم من جعل اصولها خمسة كما ذكره ومنهم من جعل جميع الالوان اصولا (قوله والاكوان هى الاجتماع اه) اقول ووجه الحصر ان الكون اعنى الحصول فى الحيز ان اعتبر للشئ فى نفسه فان كان مسبوقا بحصول آخر فى ذلك الحيز فسكون او فى حيز آخر فحركة وان اعتبر له بالقياس الى جوهر آخر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع ولما ورد على الحصر فى القسم الاول فى الحركة والسكون انه يجوز ان يكون غير مسبوق بكون آخر التزم بعضهم بطلان الحصر وجعله قسما خامسا ومنهم لم يعتبر فى السكون قيد المسبوقية فاندرج فيه (قوله

والطعوم) جمع طعم بالفتح وهو الكيفية المذوقة واما الطعم بالضم فهو اسم للمطعوم كالطعام (قوله وانواعها) اى الحقيقية وهى بسائطها واما المركبات فكثيرة غير مضبوطة وهى فى الحقيقة طعمان او اكثر يدرك معالمجاورة فيما بين موضوعاتها ويظن انها طعم واحد (قوله والغفوصة والقبض) هما متقاربان فى المذاق والفرق ان الغفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقابض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدة والضعف (قوله والتفاهة) هى طعم بسيط بين الحلاوة والدسومة ولاعتدال فاعله بين الحرارة والبرودة وقابله بين الكثافة واللطافة وقربه فى نفسه من كيفية آلة الذوق يكاد لايؤثر فيها ولايحس به احساسا ظاهرا فلهذا سمى بالتفاهة التى هى فى الاصل عبارة عن عدم الطعم واما التفاهة بمعنى ان يكون الجسم لشدة تكاثفه لايتحلل منه شئ بمخالطه الرطوبة اللعابية مالم تحتل فى تحليله فعند ذلك نحس منه بطعم قوى بسيط فيجب ان يكون ذلك راجعا الى احد التسعة لما ان الاستقراء دل على انحصارها فيها (قوله وليس لها اسماء مخصوصة) وكانها لقلة الانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتمييز انواعها ووضع الاسماء بازائها بل اكتفوا فى ذلك ان احتيج اليها باضافتها « كما » الى حاملها مثل رايحة الورد والتفاح او وصفها بما يدل على ملائمتها للطبع او منافرتها له كما يقال رايحة منتنة ورايحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك فى لغة العرب فقط بل الشان ذلك فيما بلغنا من اللغات (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان اه) ويدل عليه قولهم فى نفى الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من توابع المزاج فتستحيل فى حقه تعالى على ماسيجئ وان كان ذلك لايطابق اصول اهل السنة و يناقض ماصرح به بعضهم فى تقسيم الموجودات من ان الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة لاتحتاج الى اكثر من جوهر واحد وان امكن تلفيقهما بان يحمل ماذكره الشارح على بيان الواقع بحسب ظنه ومراد ذلك البعض بيان جواز عروضها بجوهر واحد وقد بنى ذلك على قاعدة الاعتزال ليكون اقرب الى ماهو بصدده من ضبط اقسام الموجودات ولهذا جعل مثل الحيوة والقدرة والالم

(والطعوم) وانواعها تسعة وهى المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة و يحصل بحسب التركيب انواع لاتحصى (والرايح) وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ماعدا الاكوان لاتعرض الا الاجسام فاذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم

مما يحتاج الى البنية وان كان المذهب غير ذلك (قوله كما في اضداد ذلك) لم يجعل طريان العدم عاما لجميع الاعراض ذهابا الى عدم بقائها على ماهو مذهب الشيخ الاشعري لما انه غير مرضي عنده بل فيه شيء من السفسطة على ماسيجيء (قوله اذا الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا) هذا كلام مشهور فيما بينهم قالوا ان القصد لايتعلق الا بالمعدوم اذ القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة واعترض عليه بعض المتأخرين بان الايجاد القصدي كالايجاد الايجابي فكما لايجب تقدمه بالزمان بل بالذات كذلك يجب تقدم هذا بالذات لابالزمان وانما افترقا في جواز التقدم الزماني وعدمه لما ان القصد ربما لايكون كافيا في وجود المقصود فيتأخر الى استكمال علته واما اذا كان كافيا فلا يجوز تأخر المقصود عنه زمانا والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة واما ان القصد اذا كان ازليا فهل يجوز زواله او انتهاؤه فموضع تأمل (قوله والمستند الى الموجب القديم) سواء كان مستندا اليه بالذات او بالواسطة

كما في اضداد ذلك فان القديم ينافي العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة واما الاعيان فلانها لاتخلو عن الحوادث وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى فلانها لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد

قديم باصله ون كان قد يتبع وجوده تغيرات وتبدلات حادثة كالحركة الفلكية على اصل الحكيم واعترض عليه بان الواسطة يجوز ان تكون امرا عدميا كعدم حادث مثلا ولا يجب انتهاؤه الى عدم ممتنع لذاته اذ التسلسل في الاعدام المترتبة مما لم يقم على امتناعه شبهة فضلا عن حجة ولنا ان نجيب عنه بان علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده فاذا وجب انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم الى عدم ممتنع لذاته هو سلب ذلك الوجود فاحسن التدبر في هذه الجملة (قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان) اتفق القوم على ان الجوهر لا يوصف بالحركة الا عند اتصافه بالكون الاول في المكان الثاني ولا يوصف بالسكون مالم يتصف بالكون الثاني في المكان الاول فاختار بعضهم ان الحركة مجموع كونين في آنين في مكانين والسكون مجموع كونين

فى آنين فى مكان واحد و يرد عليه ان يكون كون واحد هو جزء للحركة فهو بعينه جزء للسكون كالكون الاول فى المكان الثانى على ان المتكلمين قد اتفقوا على وجود انواع الاكوان ار بعتها ولاجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاكوان والاكثرون على انهما عبارتان عن الكون الثانى و يرد عليه وعلى القول الاول ببقاء الاكوان ان يكون كون واحد هو حركة فهو بعينه وفى مكانه هو سكون والاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب لكن ليس فيه كثير بعد اذ قد اطبقوا على ان اختلاف انواع الاكوان ليس بالفصول الذاتية بل بالعوارض الاعتبارية والموجود منها حقيقة ليس غير نفس الكون (قوله فان قيل) منع للمقدمة القائلة ان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون (قوله فلانهما من الاعراض وهى غير باقية) وقد تعرض لهذه المقدمة تكثيرا لمأخذ هذا المطلب بقدر الامكان اذ هو العراك الذى لم يغلب فيه قرن والنضال الذى لم يمدح فيه ساعد الا يرى ان كل ما يقال فيه لا يخ عن شوب كما ستطلع عليه

فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما فى آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام فى الاجسام التى تعددت فيه الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهى غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير والازلية ينافيها ولان كل حركة فهى على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخ عن الحادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان فى الجواهر والاجسام

(قوله لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير) سبقا « وانه » لا يجامع المتأخر فيه مع المتقدم ومثل هذا السبق يستلزم حدوث المتأخر لكن يرد عليه انه ان اريد بالغير غير جنس الحركة فلا نم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقية بالغير بهذا المعنى وان اراد مسبوقية كل فرد منها بفرد آخر منها فهذا لا يستلزم حدوث مطلق الحركة وكذا يرد على قوله كل حركة هى على التقضى وعدم الاستقرار ان ما كان كذلك جزئيات الحركة فلا يلزم الاحدوثها (قوله وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه) فينعقد قياس من الشكل الاول هكذا كل سكون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ينتج ان كل سكون يمتنع قدمه فيكون حادثا لكن يرد عليه ان معنى الصغرى كل سكون

سكون يجوز عدمه نظرا الى ذاته بمعنى انه ليس فى عدمه امتناع ذاتى ومعنى الكبرى ان ماليس يمتنع عدمه فى الجملة اى لابالذات ولابالغير يمتنع قدمه فلايتكرر الوسط الاان يتكلف فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس فيه امتناع ما وقوله كل جسم قابل للحركة اى قبولا بالفعل وقوله بالضرورة اى بالمشاهدة بناء على ان الجسم منحصر فى الفلكى والعنصرى والحركة بالفعل معلومة فى كل واحد منهما بالمشاهدة وفيه منع او يقال كل جسم قابل للحركة اى لاامتناع فى حركته اصلا اذ الاجسام متماثلة فيجوز ان ينتقل كل منها الى حيز الآخر وفيه ايضا للمنع مجال (قوله وانه يمتنع) عطف على مدخول على (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة الخ) منع لقوله مالايخ عن الحوادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل تلخيصه انه ان اريد بثبوت الحادث فى الازل ثبوت الحادث المعين فيه فظاهر انه غير لازم مما ذكر اذ الازل اما عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة موهومة وكان الاول

وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولايكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التى يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث مائبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على مابين فى المطولات والثانى ان ماذكر لايدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها مالم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولاحدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال والامتدادات والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض ضرورة انها لاتقوم الابها الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه مامن حركة الا وقبلها حركة اخرى لاالى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لاشئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام فى الحركة المطلقة والجواب انه لاوجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلايتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئى من الجزئيات

٨ ع ك بالنظر الى ازلية الحوادث الغير المتناهية والثانى بالنظر الى ازليته تعالى فظاهر انه لاامتناع فى ازلية الحوادث بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان يوجد بعد كل حادث حادث الى مالانهاية له كذلك يجوز ان يوجد قبل كل حادث حادث والفرق بينهما مما لادلالة عليه وما ذكره من انه لاوجود للمطلق الا فى ضمن الجزئيات فحدوثها يستلزم حدوثه فانما يظهر فى الجزئيات المتناهية واما الغير المتناهية فاستمرارها

ازلا وابدا يستلزم استمرار المطلق بالضرورة فيجب على المجيب ان يبذل جهده فى ابطال لاتناهى الجزئيات اما بناء على ما ذكره الامام الرازى من جريان برهان التطبيق فى كل مادخل تحت الوجود فى الجملة ولو على سبيل التعاقب او على مانقول من ان كل واحد من تلك الحوادث لما كان مسبوقا بالغير كان جميعها بحيث لايشذ عنها شئ منها مسبوقا بالغير ايضا بالضرورة ثم ان ذلك الغير لايجوز ان يكون من جملتها والا لزم ان لايكون مافرضناه جميعا بل يجب ان يكون خارجا عنها فينقطع به سلسلة الحوادث وهذ ان الدليلان وان افادا تناهى الحوادث الابدية لكن لاضير به اذ الموجود منها متناه ابدا بل نقول لايمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل بحيث لايبقى فى الامكان باق بل كل مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده مالايتناهى والحاصل ان وجود مالايتناهى بالفعل ازلا وابدا محال (قوله الرابع انه لو كان كل جسم فى حيز) يجرى مجرى المعارضة لابطال قوله ان الجسم والجوهر لايخلوان عن الكون فى حيز والمذهب فى الحيز ثلثة احدها للمشائين وهو المذكور فى السؤال وعلى هذا لايلزم ان يكون لكل جسم حيز بل لما له حاو والثانى للمتكلمين وهو ماذكر فى الجواب والثالث لافلاطون ومن تبعه « اى » انه الموجود المجرد والمنطبق على بعد الجسم الحال فيه وعلى هذين المذهبين كل جسم متحيز البتة ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض فى السؤل ولامست اليه حاجة فى الجواب لم يتعرض له (قوله هو الفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم) قيده بالموهوم اذ المكان مشغول بالممكن ممتلئ به حقيقه وفراغه انما هو بمجرد وهمنا وفرضنا وتقييده بالذى يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لايشغله لان فراغه ليس بموهوم بل مجرد كشف عن ماهية الحيز واشارة الى ان شغل الجسم اياه ونفو ذابعاده فيه معتبر فى مفهومه واقتصر على شغل الجسم وان كان الحيز قد يشغله الجوهر لان غرضه مجرد دفع الشبهة لاتحقيق ماهية الحيز ومبنى الشبهة على كون الحيز عبارة عن السطح ومبنى وجود السطح على نفى الجزء (قوله ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن من غير مرجح) لو قال احد طرفى المحدث او الحادث لكان اوفق

الرابع انه لو كان كل جسم فى حيز لزم عدم تناهى الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى)

للمذهب وانسب بالمقام لكنه بنى كلامه على ماصح عند المحدثين من المتكلمين من قوة قول الاقدمين ان علة الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ماذهب اليه قدماء المتكلمين من ان الحدوث هو العلة اوشطرها اوشرطها على اختلاف فيما بينهم (قوله اى الذات الواجب اه) يريدان هذا اللفظ وان كان وضعه بازاء ذات الواجب الوجود لكن لما كان امتياز ذلك عندنا بوصف الالوهية صار قولنا الله بمنزلة ان يقول الذات الموصوف بالالوهية والالوهية على ماصرح به عبارة عن وجوب الوجود والقدم الذاتى اعنى عدم المسبوقية بالغير فصار قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة ان يقال هو الذات الواجب الوجود وقوله الذى يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ صفة كاشفة

اى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده عن ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا اذلو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح محدثا للعالم ومبدأله مع ان العالم اسم لجميع مايصلح علما على وجود مبدأله وقريب من هذا مايقال ان مبدأ الممكنات باسرها لابد ان يكون واجبا اذلو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد بتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وهو ليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة مستقلة وهى لايجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا وينقطع السلسلة

للواجب الوجود وقوله اصلا اى لا فى صفاته ولا فى افعاله اذ المحتاج فى شئ من ذلك الى غيره لا يكون واجب الوجود ولا يصلح مبدأ للعالم (قوله اذلو كان جائز الوجود) تعليل لحصر محدث العالم فى الله تعالى اعنى الذات الواجب الوجود اذلو لم يكن كذلك بل كان غيره لزم كونه من جملة العالم ويلزمه محذوران احدهما

ان ماهو من جملته لايصلح محدثا له لما عرفت من انه بجميع اجزائه ممكن ومحدث فلو كان بعض اجزائه محدثا لكله لزم كونه محدثا لنفسه ايضا والثانى ان العالم اسم لجميع مايصلح ان يجعل علامة على وجود مبدأله فيكون بجميعه من حيث هو كذلك له مبدأ خارج عنه (قوله وقريب من هذا مايقال) بل لا فرق بينهما الا فى الاعتبار والعبارة ومن زعم ان الاول من مسلك الحدوث والثانى من مسلك الامكان فلم يتنبه ان الشارح لم يحمل كلام المتن على ظاهره بل رده الى مسلك الامكان كما نبهناك عليه (قوله لو ترتب سلسلة الممكنات لاحتاجت الى علة) اى احتاجت الآحاد الغير المتناهية باجمعها بحيث لايشذ منها شئ من الآحاد فان مجموع الآحاد بهذا المعنى موجود بوجود جميع اجزائه وممكن لكونه

مركب من الآحاد الممكنة ومغاير لكل من تلك الآحاد اذ الكل غير الجزء وكل ممكن موجود فله علة فلابد للآحاد من علة فان قلت المجموع بهذا المعنى لايحتاج الى علة غير علة كل واحد من اجزائه اذ ليس فيه غير كل واحد من اجزائه والغرض ان لكل واحد منها علة داخلة فى السلسلة هى ماقبله قلت ليس الغرض بيان احتياج المجموع الى علة غير علل الآحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك الآحاد معللا بماقبله من غير انتهاء الى ماليس كذلك اذ على ذلك التقدير لايوجد شئ غير جميع الممكنات التى هى علل باعتبار معلولات باعتبار فان كانت العلة الكافية فى وجود جميع تلك المعلولات جميع تلك العلل لزم كون الشئ علة لنفسه وهو ظ لزوما وبطلانا وان كانت بعضا منها لزم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعله اذ الكافى فى الجميع كاف فى كل جزء من اجزائه ومن جملتها نفسه وعلله واذ ابطل كونها نفس الجميع او بعضها تعين ان يكون خارجا عنها والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب فثبت الواجب وينقطع به السلسلة اذ لابد من ان يستند اليه شئ من آحاد السلسلة والالما كان علة لها فيكون طرفا لها فتنتهى به لامحالة فمن قال ان هذا الدليل غير مفتقر الى ابطال التسلسل ان اراد انه يتم به الدلالة على «وهذا» وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى مالا يتناهى او مع امكانه فبطلان كلامه اظهر لان ثبوت الواجب منافٍ لذلك وان اراد ان ابطاله ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازماله متأخرا عنه فذلك حق لانزاع فيه وانما النزاع فى المعنى الاول (قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) للقوم فى اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهى الافراد او غير متناهيها لايتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجوده تناهى السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل كما نبهت عليه الثانى بيان امتناع لاتناهى الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلة او من جانب المعلول فيجعل ذلك مقدمة

> ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثانى بالثانى وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد فى الاولى مالم يوجد بازائه شئ فى الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهى الاولى لانها لاتزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة

لاثبات الواجب ومن ذلك برهان التطبيق (قوله وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمي محض) التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين الاول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم انطباق جزئين بين كل اثنين من آحادهما والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية عنه قاصرة عنه فيما لا يتناهى فلا يمكننا الاستدلال بهذا على تناهي شئ منها والثاني ان يلاحظ آحاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك وقد اطبقوا على ان التطبيق بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وانه لا يمكن في المعدومات الصرفة واختلفوا في الموجودات الغير المترتبة او الغير المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها لان آحاد الجملتين فيها قد اتصفت بالوجود في الجملة فيكفي ذلك لتطابق آحادهما بعضها ببعض نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة فانه لا تطابق بين آحادها في نفس الامر ولا بحسب فعلنا وذهب الحكماء الى ان الافراد المنقضية في الامور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق فيما بينها بحسب نفس الامر وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف بالتطابق مالم يلاحظ خصوصياتها ولم يعين لكل احد منها مرتبة معينة والا فلا معنى لمطابقة

> وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان نطبق جملتين احديهما من الواحد الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما

فرد منها الفرد دون فرد آخر ولهذا جوزوا لا تناهي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضي واعترض عليه بان النفس الناطقة مرتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها فيتم التطبيق فيه على الوجه الذي تقرر عندهم واجاب عنه بعض المحققين بان آحاد النفوس لا ترتيب لها بحسب ترتيب الازمنة اذ قد يحدث منها جملة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شئ منها فلا يجري التطبيق فيها بين آحادها باعتبار ترتيب اجزاء الزمان ولما كان للمعترض ان يقول نحن نطبق بين النفوس الحادثة في اجزاء الزمان سواء كان الحادث في كل واحد من تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيها يستلزم تناهي آحادها لان الحادث في كل زمان متناه اشار الى جواب آخر يدفع هذا الاحتمال ايضا قال وايضا هي مأخوذة من حيث انها مضافة الى ازمنة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة واذا اخذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مترتبة ومن لم يتفطن بهذه الدقيقة ابطل الجواب الاول بابداء ذلك احتمال وبنى عليه ان برهان التطبيق جار في النفوس الناطقة لكونها مترتبة باعتبار الازمنة والعجب انه لم يتعرض بحال

الجواب الثانى ولمريره ولاطيف خيال (قوله وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد داخلة تحت الوجود بمعنى ان مايتصف بهاشئ من الاشياء فهو متناهية البتة ومعنى لاتناهى الاعداد ان مرتبة منها تتصور يمكن ان يتصور فوقها اخرى وكذا جميع تعلقات علمه تعالى وقدرته يستحيل خروجها الى الفعل والالزم انتهاؤها بل كل ماخرج الى الفعل منها فهو متناه ومابقى بعد ذلك بالقوة فغير متناه فلا اشكال واعلم ان اول كلامه يدل على ان النقض انما هو بالمراتب الممكنة بالعدد ولاشك فى عدم تناهيها بالمعنى المشهور وملخص الجواب الذى اشار اليه منع جريان التطبيق فيها لانها معدومة والتطبيق فيمابينها لايمكن الابالوجه الاول وقد عرفت ان القوة البشرية قاصرة عنه فلاتناهيها لاينافى برهان التطبيق ويرد عليه ان القوى العالية وافية بتطبيقها فيرد الاشكال وكذا الحال فى مقدورات الله تعالى ومعلوماته فان المقدور قد يطلق على ماتعلق به القدرة تعلق الايجاد وهو متناه البتة ولا كلام فيه وقد يطلق على ماتعلقت به نوعا آخر من التعلق لايترتب عليه وجود المقدور وهو غير متناه واما المعلوم فالحق انه غير متناه البتة واكثر من المقدور بالمعنى الثانى لانه يخص الممكن والمعلوم يعمه والممتنع فينتقض برهان التطبيق بهما والشان فى الجواب « لوامكن » ماعرفت واما قوله وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد الخ فهو بالحقيقة تسليم لاطراد الدليل فى صورة النقض ومنع لتخلف الحكم عنها فهو لايصلح جوابا عن ذلك النقض بل هو جواب عن النقض بالمراتب الموجودة من العدد بناء على ماالشتهر من ان مراتب الاعداد غير متناهية وبالمقدورات بالمعنى الاول لماعرفت من ان قدرة الله تعالى غير متناهية واما جعل لاتناهى معلومات الله تعالى بهذا المعنى فكما لاوجه له قطعا لاحاجة اليه اصلا فتدبر (قوله يعنى ان صانع العالم واحد اه) قد عرفت ان قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة ان يقال صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة فى قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يمتنع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين فاضمحل مايتوهم من ان الله تعالى علم الذات المعبود بالحق فلامعنى لجعل وحدته من المطالب العلمية وتحقيق ماذكره

وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لاتنتهى الى حد لايتصور فوقه آخر لابمعنى ان مالانهاية له يدخل فى الوجود فانه محال (الواحد) يعنى ان صانع العالم واحد ولايمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة والمشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى ﴿ لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ﴾ وتقريره انه

رحمه الله من ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك فى الالوهيـة وخواصها واراد بالالوهية على ماصرح به وجوب الوجود والقدم الذاتى بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزمانى مع القيام بنفسه (قوله لو امكن الهان) اى ذاتان جامعان للالوهية وخواصها فلا يرد مايتوهم من ان المدعى وحدة الواجب والدليل لايفيد الا وحدة الصانع (قوله لان كلا منهما امر ممكن) اشار به الى ان الارادة كالقدرة لاتتعلق الا بالممكن اذهى عبارة عن صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع ومالیس بممكن ليس بمقدور (قوله

لو امكن الهـان لامكن بينهمـا تمانع بان يريد احدهمـا حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما فى نفسـه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهمـا اذلا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وح اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان والا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل مايقال أحدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبمـا ذكرنا يندفع مايقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او ان يكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامهما المحال او ان يمتنع اجتمـاع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى * لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا *

اذلا تضاد بين الارادتين) اى ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية او مع ترجيح مالاحدهما وهذا انما يستقيم اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او بميل يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور فبينهما تضاد لكنه لايضر فى المقصود لعدم اتحاد محل الارادتين وانما تعرض لنفى تضادهما توضيحا لامكانهما فى نفسهما

وخص النفى بالتضاد لان الارادتين وجوديتان لايتوقف تعقل احديهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البتة (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) فى فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه ومبدأ الممكنات يجب ان يكون مستقلا فى ايجاده (قوله ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر) اى ايجاد ضدما اوجده لزم عجزه لاحتياجه فى ايجاد شئ الى عدم ايجاد الآخر ضده وان قدر على ذلك الايجاد لزم عجز الآخر لان ايجاده ضدما اوجده الآخر يستلزم انتفاء ما اوجده الآخر فيحتاج الآخر فى فعله الى عدم ايجاد هذا ضد فعله (قوله وبهذا يندفع مايقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع) اذ يكفى لغرضنا امكان التمانع او يكون الممانعة

والمخالفة غير ممكن لاستلزامه المحال اذ قد بينا ان الممانعة فى نفسها امر ممكن والمحال انما لزم من كون كل من المتمانعين الها فهو المحال لاما ظهر امكانه اوان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد منهما حركة زيد وسكونه اى اجتماعهما لان اجتماعهما امر مستحيل فى نفسه وقد عرفت ان الارادة لاتتعلق بالمستحيل بخلاف ارادة كل واحد منهما فانها امر ممكن فى نفسه متعلق بامر ممكن فى نفسه فليس بين الارادتين تضاد ولا اجتماع فى محل واحد فان قلت اذا اراد احدهما حركة زيد وجب حركته وكان سكونه محالا فلا يتعلق به ارادة الآخر قلت سكونه امر ممكن فى نفسه وانما جاء استحالته من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكان الآخر محتاجا فى فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الها كما مر فان قلت قد استقر رأى المتكلمين على انه تعالى موجب فى حق صفاته فلو تعلق ارادته تعالى على اعدام صفة من صفاته او ايجاد ضدها يلزم مفاسد التمانع قلت ماذكر امر ممتنع جاء امتناعه من قبل ذاته تعالى فالعجز عنه لاينافى الوهيته تعالى ويقرب منه مايقال من انه تعالى اذا اوجد شيئا لايبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه ويجاب بان عدم القدرة بناء على « مقتضى » تنفيذها ليس عجزا بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذها (قوله حجة اقناعية) تفيد اقناعا للمسترشد وان لم تفد افحاما للجاحد (قوله لانانقول امكان التمانع لايستلزم الاعدم تعدد الصانع) فقوله لم يكن احدهما صانعا ان اراد به انه لم يكن واحد منهما صانعا فالملازمة ممنوعة وان اراد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم وجود المصنوع (قوله على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل) لان امكان التمانع لايستلزم وقوعه لجواز ان يتفقا على مامر بل اللازم لامكان التمانع امكان عدم التكون ولا دليل

حجة اقناعية والملازمة عادية على ماهو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ماشير اليه بقوله تعالى * ولعلا بعضهم على بعض * والافان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لايستلزم الفساد لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لامحالة لايقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فى الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانانقول امكان التمانع لايستلزم الاعدم تعدد الصانع وهو لايستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد به الامكان فان قيل

على استحالته وههنا برهان آخر يسمى برهان التوارد وربما يحمل الآية عليه فلا بأس ان نشير اليه اشارة خفية وهو انه لو وجد الهان يلزم ان لا يوجد شئ من الممكنات وبطلان التالى ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فاما ان لا يستند اليهما معا فلا يكون واحد منهما الها او الى كل واحد منهما فيلزم مقدورين بين قادرين او الى احدهما فقط فيلزم الترجح بلا مرجح اذ صلاحية المبدئية مشتركة بينهما كما ان الحاجة مشتركة بين الممكنات فاحتياج بعضها فى وجودها الى احدهما دون الآخر ترجح بلا مرجح هو محتاج الى مطلق المبدأ وتأثير احدهما بمجرد اختياره دون الآخر قلت حاجة خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وهذا البرهان يتمسك به فى شمول قدرته وفى كون افعال العباد مخلوقة له تعالى. فلا تغفل ولا مر مالم يلتفت اليه الشارح فتأمل

مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثانى فى الماضى بسبب انتفاء الاول فيه فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما فى قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما اى لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم

(قوله مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثانى فى الماضى بسبب انتفاء الاول فيه) فيكون المفهوم من الآية تعليل احد الانتفائين الواقع فيما مضى المعلومين للسامع بالآخر كما فى قولك لو جئتنى لاكرمتك ومبنى الاستدلال على ان الدليل معلوم والمدلول مجهول (قوله فيقع الخبط) كما وقع لابن

٩ ع ك الحاجب اذ نظر الى الاستعمال الثانى فوجد كلمة لو تدل على انتفاء الاول لانتفاء الثانى اى يعلم به ذلك فاعترض على من قال انها لانتفاء الثانى لانتفاء الاول بان الاول ملزوم والثانى لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم بل الامر بالعكس مما ذكر والحق ان كلا من الاستعمالين ثابت وان الاستعمال الثانى متفرع على الاستعمال الاول فان لو لما دل على ان انتفاء الاول علة لانتفاء الثانى فربما يكون الانتفاء الثانى معلوما عند السامع دون الاول فيدل به عليه دلالة بالمعلول على العلة (قوله هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما) قد سلف لك ما فيه كفاية لبيانه ولو اجرى كلام المص على ظاهره لكان معناه ان المحدث للعالم هو ذات المعبود بالحق الواحد لا شريك له فى هذا الاحداث القديم اذ لو كان محدثا لاحتاج الى محدث ضرورة فيتسلسل وهذا طريقة القدماء من المتكلمين

وهى المسماة بطريقة الحدوث (قوله لكان وجوده من غيره) اذلو كان من ذاته لم يفارقه وجوده ولم يكن مسبوقا بالعدم (قوله فان بعضهم) يريد به الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فى اثبات صفات حقيقية قائمة بذاته تعالى لا اول لبا على انه قد قيل لا تعدد للقدماء عندهم ايضا اذا لقدما عبارة عن اشياء متغايرة لا اول لها ولا تغاير عندهم فيما بين الصفات ولا بينها وبين الذات (قوله وهذا) اى القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام فى غاية الصعوبة وانما وقعوا فيه لانهم لما اختاروا ان علة الحاجة هى الحدوث وانه لا يجوز استناد القديم الى المؤثر اصلا لزمهم حدوث كل ما كان وجوده معلولا للغير ولما ذهبوا الى قدم صفاته تعالى لزم ان يكون وجوداتها من ذواتها فلزم القول بتعدد الواجب لذاته والعذر عنه بان وجود الصفات ليس من غيرها بل من موصوفها الذى ليس غيرها امر لفظى لا يجدى فى امثال هذه المباحث اذ لا شك فى ان الصفات « لان بديهة » انفسها غير كافية فى وجوداتها فتكون ممكنة فيبطل قولهم كل ممكن حادث ولهذا ترك المتأخرون اعتبار الحدوث فى علة الحاجة وجعلوا الامكان مستبدا فى ذلك فلزمهم ترك ما تقرر فيما بينهم من ان كل

لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام فى التساوى بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفى كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريرى ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم فى نفسه فيحتاج فى وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهى باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام فى غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافى قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافى الحدوث الذاتى بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتى والزمانى وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتى لهذا زيادة تحقيق

(الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المريد)

ممكن فهو محدث اى مخرج من العدم الى الوجود وان القديم لايكون معلولا البتة وان الله تعالى مختار فى جميع افعاله اذ الممكن القديم كصفاته يجب استناده اليه بطريق الايجاب فيكون الحدوث وكذا القدم منقسما الى الذاتى والى الزمانى لكن التزام هذه الاشياء مع كونه غير مخل بشئ من قواعد الملة فقد قام عليه من جهة العقل الدلالة فيجب القول به وستسمع كلاما آخر يتعلق بهذا المقام من قبل الشارح فى شرح قوله وهى لاهو ولاغيره (قوله لان بديهة العقل جازمة) لايريد به ان اتصافه تعالى بهذه الاوصاف بديهى بل كبرى دليله ضرورية وتقريره انه قد ثبت ان الله تعالى هو المحدث للعالم والعالم كما ترى مشتمل على نمط بديع يرجع النظر عنه خاسئا وهو حسير ونظام محكم لايرى فى خلقه من فطور وفيه افعال متقنة خالية عن وجود الخلل ونقوش مستحسنة مقبولة عند العقول والبديهة تشهد بان من احدث مثله لايكون الا حيا قادرا عالما شائيا يفعل ما يريد على مقتضى علمه وحكمته فيكون تعالى موصوفا بهذه الصفات واما السمع والبصر فلادلالة عليهما من هذه الجهة بل ثبوتهما بالسمع او بان ضديهما من النقائص فان قلت لايدل ماذكر الا على قادرية وعالمية

لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع مايشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لايكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا قدورد الشرع بها وبعضها مما لايتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (ليس بعرض) لانه لايقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والالكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشئ معناه ان تحيزه تابع لتحيزه

مثلا واما ان لها مبادى موجودة غير ذاته تعالى قائمة به على ماهو المذهب فلا قلت هذا القدر هو المقصود بالبيان فى هذا المقام واما اثبات المبادى فسيجئ من بعد (قوله على ان اضدادها نقائص) عند ليل مقنع للمسترشد غير مسكت للجاحد اذ للقائل ان يقول لانسلم ان لها باسرها اضدادا ولو سلم فلانسلم انها نقائص مطلقا بل بالنسبة الى من شانه الاتصاف بتلك الصفات ولو سلم فلانم ان من خلا عنها يجب اتصافه باضدادها ولهذا عدل عنه بعضهم الى اوضح منه وهو ان الخلو عن الصفات نقص يجب تنزيه الله تعالى وعدل آخرون الى اوضح منه ايضا وهو ان المتصف بها اكمل من غير المتصف فلو خلا تعالى عنها يجب ان يكون الانسان اكمل منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهو بعد اقناعى (قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه) توقف

ثبوت الشرع على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه مما لا ينبغي ان يتوقف فيه عاقل واما توقفه على كلامه فمبني على ان الشرع عبارة عن اوامره تعالى ونواهيه وبالحملة عن خطابه المتضمن للاقتضاء او التخيير اوعن شريعة النبي عم الثابتة به والخطاب من جنس الكلام وايضا لثبوت الشرع موقوف على صدق النبي والنبي كما صرحوا به من قال تعالى له ارساتك الى الناس او الى قوم كذا اوقال بلغهم اونحو ذلك وايضا يتوقف صدقه على تصديق الله اياه وهو اخبار عن صدقه وسيتلى عليك كلام آخر في هذا المعنى (قوله والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره) ولا يقال العرض له في نفسه تحيز وان كان تابعا في ذلك لغيره فلم لا يجوز ان يتحيز غيره تبعا لتحيزه لانا نقول المتحيز بالاستقلال هو الجوهر وهو صالح لان يتحيز غيره تبعا له واحدا كان او اكثر والاعراض مستوية الاقدام في الاحتياج الى متحيز تتبعه فكون بعض الاعراض القائمة بالجوهر تابعا للبعض دون الجوهر ودون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه منع لا يخفى (قوله

> والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقة الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت كما في اوصاف الباري تعالى

وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده) اذ لو كان نفس وجوده بالقياس الى الزمان الثاني لم يلزم من بقاء المعنى بالمعنى لان وجوده نفسه ولو كان غيره فليس من قبيل الاعراض (قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود) يريد ان البقاء ليس امرا موجودا يعلل به استمرار الوجود كما مال اليه جماعة بل هو نفس استمرار « وان » الوجود وليس ذلك ايضا امرا موجودا زائدا على الوجود كما توهم آخرون بل هو عبارة عن نفس الوجود مقيسا الى الزمان الثاني فان وجود الشيء وكونه في الاعيان اذا قيس الى زمانه يقال له الحدوث واذا قيس الى ما بعده يقال له البقاء والاستمرار ويمتد بامتداده فيوصف بالطول والقصر والقلة والكثرة حسب وصفه بحسب اختلاف الاعتبار (قوله ومعنى قولنا حدث فلم يبق اه) دفع لتوهم التناقض في هذا القول بناء على ما ذكره من ان البقاء ليس امرا زائدا على الوجود (قوله وان القيام) منع لبطلان اللازم بابطال دليله ووجهه ان التبعية في التحيز ليست بمساوية لقيام الشيء بالشيء لتخلفها عنه في قيام صفات الباري تع بذاته وهو ظ وفي قيام نفس التحيز بالمتحيز والا لزم ان يكون للتحيز تحيز فيتسلسل وفي مثل قيام العمى بالاعمى اذ لا تحيز للمعدوم فلا يصح تفسيره بها بل لا زمه المساوي ان يكون بين الشيئين

ارتباط وتعلق يلزمه نعتية الاول للثانى وهذا المعنى كما يتصور بين العرض والجوهر كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل لا اختصاص له بالموجودين ومن زعم ان التبعية فى التحيز من لوازم قيام العرض بما يقوم به فعليه البيان (قوله وان انتفاء الاجسام اه) ابطال لقوله يمتنع بقاء الاعراض بعد ابطال دليله فان الضرورة العقلية قاضية ببقائها بمعاونة الحس والقول بان العرض المشاهد ينعدم ويتجدد مثله والمميز الحسى بين الشئ وشبهه التبس الحال فظن ان المتجدد نفس المنقضى مما لا يلتفت اليه كيف ومثله قائم فى بقاء الاجسام والمحققون قد اطبقوا على بقائها فان قلت انما لم يعتبروا شهادة الحس فى الاعراض لقيام الدليل على خلافها بخلاف الاجسام اذ لا دليل على عدم بقائها قلت ان لم يثبت حكم من بديهة العقل ببقاء الاجسام بمعونة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك وهو مشترك بين الاجسام والاعراض وجب القول ببقائها والدليل على خلافه باطل لكونه مصادما للضرورة والتفرقة فى ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكم بحت وتخصيص للضرورة العقلية بالشبهات الوهمية (قوله نعم تمسكهم) تمسك القائلون بقيام العرض بالعرض بان كل واحد من السرعة والبطوء عرض قائم بالحركة اذ يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا يقال جسم سريع او بطئ الا باعتبار حركته فيكون من الاعراض الاولية للحركة فرده بانه ليس فى الحركة السريعة امران موجودان هما الحركة والسرعة وكذا الحال فى الحركة البطيئة بل للحركة انواع مختلفة فى انفسها يقال لبعضها اذا قيس الى بعض آخر سريعة او بطيئة فيكون كل من السرعة والبطوء حالة اضافية غير موجودة فى الاعيان فلم يتم الدلالة على قيام العرض بالعرض (قوله وبهذا تبين اه) يعنى بما ذكروه من ان حركة واحدة هى سريعة بالقياس الى حركة هى بعينها بطيئة اذا قيست الى اخرى ظهر ان اختلاف الحركات بالسرعة والبطوء ليس اختلافا بالذاتيات بل بالعوارض الاضافية وفى عبارته مسامحة حيث اطلق السرعة والبطوء واراد

وان انتفاء الاجسام فى كل آن ومشاهدة بقائها بتجرد الامثال ليس بابعد من ذلك فى الاعراض نعم تمسكهم فى قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطوئها ليس بتام اذ ليس هنا شئ هو حركة وآخر هو سرعة او بطؤ بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولا جسم)

الحركة السريعة والبطيئة فتأمل (قوله لانه مركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث) لان كل مركب ممكن لاحتياجه الى جزئه وكل ممكن حادث وايضا كل متحيز لا يوجد الا مع الحيز والحيز حادث اذ قد تبين حدوث ماسوى الله تعالى ومامع الحادث حادث ولو قال فذلك امارة الامكان لكان اظهر وبكلامه السابق انسب (قوله وجزء من الجسم) فانهم قالوا الجوهر اسم لما يتركب منه الشيء وح يلزم ان يكون كل جوهر جزأ من الجسم ولا يوجد جوهر فرد (قوله وارادوا به الماهية الممكنة) يدل عليه انهم قالوا في تعريف الجوهر ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فلزم ان يكون له ماهية ووجود زائد عليها ووجود الواجب عندهم عينه فعلم ان مرادهم هي الماهية الممكنة (قوله واما اذا اريد بهما القائم بذاته اه) ذهب بعض الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبعضهم بمعنى الموجود واستعمال الجوهر بمعنى القائم بذاته او الذات والحقيقة شايع في عبارات الفلاسفة وهذه المعاني مما لا يستحيل عليه تعالى بقي النزاع في اطلاق اللفظ (قوله وفيه نظر) اذا الترادف ثم ولو سلم فكون الاذن بالمرادف والملزوم اذنا باللازم « بواسطة » والمرادف الآخر مما قد يكون فيهما مانع مثل ايهام ما لا يليق بذاته تعالى بسبب اشتراك او اصل اشتقاق والخطر في ذلك عظيم فالتوقف الى التوقيف واجب كما ذهب اليه الشيخ الاشعري

لانه متركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث (ولا جوهر) اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوا اسما للوجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المتركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة آخرى وما يلازم معناه وفيه نظر (ولا مصور) اي ذي صورة وشكل مثل صورة الانسان او الفرس لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها

وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعانى لذاته صح اطلاق مايدل عليه من الالفاظ فلا توقيف ووافقهم القاضى ابوبكر منا لكنه اشترط ان لايكون لفظه موهما (قوله بواسطة الكميات) اى المقادير وارادبها مايعم المحقق والموهوم وكذا الحال فى قوله واحاطة الحدود والنهايات (قوله اجزاء) اى بالفعل واما ماله اجزاء بالقوة فلا يسمى مركبا لكنه قد يسمى متبعضا ومنجزئا باعتبار انه قابل للانقسام ومايقال من انه يعتبر فى التجزى ان يكون الانحلال الى ماعنه التركيب دون التبعض فليس بشئ ثم يعتبر ذلك فى مفهوم الانحلال لانه عبارة عن بطلان الانعقاد وفساد التركيب بخلاف التبعض والتجزى فانهما بمعنى مطلق الانقسام لغة (قوله اى المجانسة للاشياء) يريد ان المراد ذلك عرفا وقوله لان معنى قولنا ماهو من اى جنس هو ابداء للمناسبة بين المعنى الاصلى للمائية وبين المعنى العرفى فلا يرد مايقال ان المراد بالجنس هناك مايعم الحقائق النوعية وقد يقال المراد بالمائية مايذكر فى الجواب عن السؤال بماهو وهو الحقيقة النوعية والجنسية والله منزه عن ذلك لاستلزامه التركيب وهذا

بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولامحدود) اى ذى حد ونهاية (ولامعدود) اى ذى عدد وكثرة يعنى ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر (ولامتبعض ولامنجز) اى ذى ابعاض واجزاء (ولامتركب) منهالما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب فماله اجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومنجزئا (ولامتناه) لان ذلك من صفات المقادير والاعداد (ولايوصف بالمائية) اى بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا ماهو من اى جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولابالكيفية) اى من اللون والطعم والرايحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب (ولايتمكن فى مكان) لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء

مذهب الفلاسفة والمتكلمون على ان له تعالى حقيقة نوعية بسيطة وماذكره من الدليل لاينفيه كما لايخفى (قوله مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب) الاول بالنظر الى الملموسات والثانى بالنظر الى سائر المحسوسات وهذا تصريح بما اشار اليه فيما سبق من ان مثل اللون والطعم والرايحة من توابع المزاج لكنه لايثبت على الاشاعرة فالاولى ان يتمسك فى نفى ذلك بالاجماع (قوله فى بعد آخر متوهم) كما ذهب اليه المتكلمون او متحقق على ما اختاره افلاطون (قوله والبعد عبارة عن امتداد) موهوم عند المتكلمين محقق عند الفلاسفة قائم بالجسم البتة عند المشائين او قائم بنفسه ايضا عند القائلين بان المكان عبارة عن بعد موجود مجرد

فنهم من احال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون بوجود الخلاء والمتكلمون وان جوزوا الخلاء لكنهم لايقولون بوجوده بل يجعلونه عدما محضا محصورا بين حاصرين ولهذا يفسرونه بكون الجسمين لايتلاقيان ولايكون بينهما مالاقيهما فقد ظهر لك مما قررناه ان فى عبارته حزازة (قوله والله تعالى منزه عن الامتداد) موهوما كان اومحققا (قوله فيلزم قدم الحيز) اذالمتحيز لايوجد بدون الحيز فقدمه يستلزم قدمه ومبنى هذاالدليل كماصرح به على وجود الحيز (قوله فيكون متناهيا) وهو بط لمامر من ان التناهى من خواص المقادير والاعداد وهما من خواص الاجسام ولما نع ان يمنع لزوم التناهى بناء على انه يحتمل ان يكون جزأ لايتجزى اويكون مساويا للحيز ويمتدالى غير النهاية ويمكن ان يدفع الاول بابطال كونه جزأ لمامر من انه جزء الجسم اوبانه احقر الاشياء والثانى بان مبنى الدليل على وجود الحيز وتناهى الابعاد والاظهر ان يقال التحيز لاستلزامه الاحتياج الى الحيز مناف لوجوب الوجود كماهو المشهور (قوله اماحدود واطراف للامكنة) قديطلق الجهة ويرادبها منتهى الاشارات الحسية اوالحركات «فليبال» المستقيمة فيكون عبارة عن نهاية البعد الذى هو المكان ومعنى كون الجسم فى جهة انه متمكن فى مكان يلى تلك الجهة وقديسمى المكان الذى يلى جهة ماباسمها كمايقال فوق الارض وتحتها فيكون الجهة عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما (قوله والله تعالى منزه عن ذلك) اذليس فى ذاته تجدد ماحتى يمكن ان يتقدر بتجدد آخر كائنا ماكان

والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزمه التجزى فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولابعد فيه والالكان متجزئا قلنا المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ الموهوم الذى يشغله شئ ممتد اوغير ممتد فاذكر دليل على عدم التمكن فى المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما فى الازل فيلزم قدم الحيز اولا فيكون محلا للحوادث وايضا اما ان يساوى الحيز اوينقص عنه فيكون متناهيا اويزيد عليه فيكون متجزئا واذا لم يكن فى مكان لم يكن فى جهة لاعلو ولاسفل ولاغيرهما لانها اماحدود واطراف للامكنة اونفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شئ (ولايجرى عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ماذكره من التنزيهات بعضها يغنى عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح فى ذلك قضاء لحق الواجب فى باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوكده

او بمقدار الحركة (قوله فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة) كالمتبعض والمنجزى والتصريح بما علم التزاما فانه لما علم انه واجب علم انه قديم ولما علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه علم انه ليس بموصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمتبعض علم انه ليس بمركب (قوله من ان معنى العرض بحسب اللغة الى قوله ومعنى الجسم مايتركب

فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافى وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة مايمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر مايتركب عنه غيره ومعنى الجسم هو مايتركب عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولا فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهى مستوية الاقدام فى افادة المدح والنقص وفى عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص فيدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانهما من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتهما واضدادهما صفات نقصان لادلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة فى الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لابد وان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا له فى الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم فى جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا

هو عن غيره) يرد عليه ان النزاع فى نفى ماهو المتعارف عليها من معانى هذه الفاظ لا مايشعر بها الفاظها بحسب الوضع اللغوى (قوله اولا فيلزم النقص) يرد عليه انه انما يلزم النقص لو لم يتصف المجموع من حيث هو مجموع بصفات الكمال واما عدم اتصاف اجزائها بها فلا نم انه نقص (قوله ويفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير) فيه منع لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته كما فى سائر صفاته ومساواة نسبة ذاته الى جميعها ممنوعة وعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها (قوله بالنصوص الظاهرة فى الجهة) كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وتعرج الملائكة والروح اليه (والجسمية) نحو وجاء ربك وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله (والصورة) نحو قوله عم ان الله خلق آدم على صورته (والجوارح) نحو ويبقى وجه

ربك و يدالله فوق ايديهم ولتصنع على عيني (قوله والجواب ان ذلك اه) يريدان الحكم بان كل موجودين فرضا اما متماسان اومتباينان فى الجهة حكم وهمى يتبادر اليه الوهم قياسا للمعقول على المحسوس ولاعبرة بحكمه فى المعقولات

(قوله او تؤول بتأويلات صحيحة) اى مطابقة لما يفيده القطعيات من التنزيهات جمعا بين الدليلين ما امكن فيقال مثلا معنى صعود الكلم الطيب اليه كونه مقبولا عنده مرضيا لديه ومعنى عروج الملائكة اليه عروجهم الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه ومعنى اتيان الرب اتيان امره اوعذابه ومعنى خلق آدم على صورته خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها ويبقى وجه ربك اى ذاته و يدالله اى قدرته وعلى عيني اى بمرأى مني اى بعلمي وحفظي (قوله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة فظاهر) انه لا يماثله شئ بهذا المعنى والا لما اختلفا بوجوب الوجود وخواصه وعدمها (قوله فلا يماثل علم الخالق بوجه من الوجوه) فان قلت «لا كما»

والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فوجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثار اللطريق الاسلم اوتؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطا عن الجاهلين وجدا بابضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم (ولا يشبهه شئ) اى لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اى يصلح كل لما يصلح له الآخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده فى شئ من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما فى المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال فى البداية ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ومتجدد فى كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه فقد صرح بان المماثلة عندنا انما يثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف حتى لو اختلفا فى وصف واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين فى التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو فى الفقه اذا كان يساويه فيه و يسد مسده فى ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة ومايقوله الاشعرى من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه السلام قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد به الاستواء فى الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعرى المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغى ان يحمل كلام البداية ايضا والا فاشتراك الشيئين فى جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شئ) لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير

علم بماذكر مماثلته اياه فى كونه موجودا وصفة لان العرض ايضا صفة لموضوعه قلت لايكفى هذا القدر فى المماثلة لهذا عقبه بقوله وقد صرح بان المماثلة الخ ومعنى قوله وبوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا اويقال اشتراك الوجود لفظى اذوجود كل شئ عينه وكذا اشتراك مفهوم الصفة بين العرض وغيره اذهو من عوارض مايقال عليه منهما والمقصود نفى المماثلة بين ذاتيهما (قوله لاكما يزعم الفلاسفة من انه تعالى لايعلم الجزئيات) اى على وجه جزئى يدخل فيه الزمان بحيث يصح ان يقال حصل الآن اومن قبل اولم يحصل بعد وستحصل فى زمان قريب اوبعيد وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات من الازل الى الابد معلومة الوجود له تعالى فى وقت وجودها ومعلومة العدم فى وقت عدمها علما مستمرا لاتبدل فيه اصلا (قوله نقص وافتقار الى مخصص) لان المقتضى لعلمه تعالى وقدرته نفس ذاته والمقتضى للمعلومية انفس المعلومات وللمقدورية هو الامكان المشترك بين المقدورات فلما ثبت علمه بالبعض وقدرته عليه وجب شمولها للكل والالزم الترجيح بلامرجح من غير شبهة (قوله

لاكما يزعم الفلاسفة من انه لايعلم الجزئيات ولايقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لايعلم ذاته والنظام انه لايقدر على خلق الجهل والقبح والبلخى انه لايقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لايقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لمائبت من انه تعالى عالم قادر حى الى غير ذلك

ولايقدر على اكثر من واحد) بمعنى انه لايمكن ان يصدر عنه بالذات الا الواحد بالذات (قوله والدهرية) هم قوم يسندون الحوادث الى الدهر ويبالغون فيه حتى كانهم لايثبتون صانعا وراءه فنسبوا اليه قالوا العلم نسبة بين العالم والمعلوم فلايصح الا بين المتغايرين وذهب عليهم ان المغايرة الاعتبارية كافية فى ذلك (قوله لايقدر على خلق الجهل والقبح) اى مايكون خلقه قبيحا منه دالا على جهله وحاصله انه ليس للعالم بحاله ان يفعله وزعم ان غاية تنزيه الله تعالى عن الشرور والقبائح سلب قدرته عليهما فهرب من المطر ووقع تحت الميزاب وصار كالمستجير بعمر وعند كربته (قوله والبلخى انه لايقدر على مثل مقدور العبد) زعما منه ان مقدوره اما طاعة اومعصية اوسفه وافعاله تعالى متعالية عنها ولم يدران هذه اعتبارات تعرض لفعل العبد عند صدوره عنه (قوله وعامة المعتزلة انه لايقدر على نفس مقدور العبد) تمسكا بدليل التمانع الذى سبق وخفى عليهم ان غاية مايلزم منه عجز العبد وهو لاينافى

العبودية كما لا ينافي الالوهية (قوله ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد) فان العالم يدل على ان موصوفه منكشف عنده الاشياء والقادر يدل على انه يصح منه الفعل والترك والحي يدل على انه يصح اتصافه بالعلم والقدرة وقوله وليس الكل الفاظا مترادفة لاثبات تعدد الصفات (قوله وان صدق المشتق الخ) لان لفظ المشتق موضوع بازاء ذات ماموصوف بمأخذ الاشتقاق فلهذا صار حمل الاشتقاق في قوة حمل التركيب اعني حمل هو ذو هو (قوله فثبت العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك) قيل ان اراد بثبوت هذه الصفات اتصافه تعالى بها فسلم لكنه لا يفيد المقصود وان اراد وجودها في انفسها على ما هو المفهم كيف والدليل منقوض بمثل الواجب والموجود والجواب ان المراد هو الاول والمطلوب حاصل اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الامور العينية فكما ان اتصاف الاسود بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات كما اشار اليه بعد لكن يرد عليه « ويلزمكم » ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا الاضافات على ما ذكرنا من معانيها فصدقها لا يقتضي الا تحقق هذه الاضافات واما ان مبادئها صفات حقيقية كما هو في حقنا ام ذاته تعالى مباين لسائر الذوات وهو بالذات مبدأ لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة فليس فيما ذكر دلالة على تعيين شئ منهما واما قوله فانه محال ظاهر بمنزلة

ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشئ يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة من انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه مما ظاهر بمنزله قولنا اسود ولا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع في العلم والقدرة والحيوة التي هي من جملة الكيفيات والملكات صرح به مشايخنا رحمهم الله من ان الله تعالى حي وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم

اسود ولاسوادله فيه ان المفهوم الظاهر من قولنا اسود الاتصاف بامر حقيقي هو السواد ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غايته ان ذلك الانكشاف في حقنا بصفة وكذا النصوص وصدور الافعال المتقنة لايفيدان ازيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات فتأمل (قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة) ان اراد انه يلزم اتحاد الاضافات التي هي العالمية والقادرية والحيية وكون كل واحدة منها هي الموصوف بما عداها فاللازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم اتحاد مبادئها بمعنى انه يلزم ان يكون شئ واحد هو ذات الله تعالى مبدأ لهذه الاضافات كلها باعتبارات شتى وان يكون هو الموصوف بها وهو الصانع للعالم والمعبود للخلق فبطلان اللازم لابد له من افادته ولزوم كون الواجب غير قائم بذاته مبني على ان مبدأ الاضافة هو الصفة لا الذات وهو ممنوع (قوله على ماوقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين) حيث جعلوا القديم والواجب مترادفين

ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (ازلية) لا كما يزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لامعنى لصفة الشئ لا مايقوم به لا كما زعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة متغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ماوقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فابال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله (وهي لاهو ولاغيره) يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولاغير الذات فلايلزم قدم الغير ولاتكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة

فيلزم تعدد الواجب مثل تعدد القديم (قوله فلايلزم قدم الغير ولاتكثر القدماء) اذلم يثبت القدم لغير ذاته الواحدة ولهذا قيل القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم كما مر (قوله لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك) قيل ان الكفر التزام الكفر لا لزومه واجيب بان لزوم الشئ مع العلم به التزام (قوله فجوزوا الانفكاك والانتقال وهو لايصح الا على الذوات فكانت ذوات متغايرة) اذ الانفكاك يستلزم التغاير اتفاقا وايضا قالوا ان الله تعالى جوهر

واحد له ثلثة اقانيم فجعلوا الاقانيم الثلثة جزءا من الجوهر وجزء الجوهر جوهرا وايضا وصفوا الاقانيم بصفات الالوهية كما يدل عليه قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وقال عقيبه ومامن اله الا اله واحد حتى انهم زعموا ان اقنوم العلم لما انتقل الى بدن عيسى صار مبدأ للاحياء وسائر خوارق العادات والموصوف بالالوهية لايكون الا ذاتا (قوله ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير) فانهم قد اطبقوا على انهما نقيض الوحدة والهو هو وانما النزاع فى استلزامهما التغاير كما هو المشهور او لا كما هو رأى الاشعرية (قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد) جعل الواحد مراتب الاعداد ذهابا الى ما يقال من ان العدد ما يقع فى العد لانه جزء من العدد حقيقة فهو بان يكون سند المنع اجدر والمشهور ان العدد قسم من الكم فلا يكون الواحد عدد الان الكم عرض يقتضى القسمة لذاته والوحدة يقتضى اللاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا (قوله مع ان البعض جزء من البعض) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد غير الواحد عارضة لبعض اجزاء العدد الذى فوقها لازمة له فهى فى حكم «والصعوبة» معروضها فى عدم انفكاكها عما فوقها فيلزم ان لا تكون غيره مكروضها اذ المقتضى لعدم المغايرة اعنى عدم الانفكاك مشترك بينهما ولهذا لم يبال باطلاق الجزء عليها تغليبا للواحد عليها حيث كان ادخل فى مقصوده على انه لا يتوقف على حقيقة الجزئية (قوله فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة) يعنى ان البرهان انما قام على امتناع تعدد الآلهة فكل ما لم يستلزم تعددها لا يكون ذلك البرهان منافيا له فلا دلالة على امتناع تعدد القدماء ولقائل ان يقول فعلى هذا الاستحالة فى قدم الممكن اذا لم يكن قائما بذاته تعالى ايضا بل منفصلا

ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة وغير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لايغاير الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة فى كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل ذوات قديمة لا ذات وصفات وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها بل يقال هى واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعنى ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعنى انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما فى نفسها فهى ممكنة ولا استحالة فى قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجباله غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة لكن ينبغى ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية

عنه اللهم الا ان يبنى كلامه على حدوث ماسوى ذات الله تعالى وصفاته (قوله ولصعوبة هذا المقام) يريدان اثبات الصفات الموجودة لله تعالى وان دل عليه العقل والنقل فى الجملة لكن يرد عليه اشكالات من وجوه مختلفة منها انها اما ان تكون حادثة فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وقد اعتمد عليه المعتزلة ففنوا عنه الصفات ومنها انها غير مستقلة الوجود وهو ظاهر فاما ان تستند الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواحد فاعلا لشئ وقابلا اياه واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب الى غيره وانفعاله عنه واستكماله به وقد استوثقه الحكماء فلم يقولوا بالصفات وجوابه منع استحالة اجتماع القبول والفعل ومنها ان بعضها لا يعقل بدون متعلقاتها كالسمع بدون المسموع والبصر بدون المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات فالتزمه الكرامية وجوزوا كونه محلا للحوادث وجوابه منع احتياج تلك الصفات الى متعلقاتها بل المحتاج اليها تعلقاتها وهى امور اضافية متجددة اتفاقا ومنها انها اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها فذهب قدماء الاشاعرة الى نفى عينيتها وغيريتها فلا يلزم من وجوبها وقدمها تعدد الواجب والقديم وقد عرفت ما فيه فالقول الفصل والمذهب الجزل على تقدير وجودها التزام مغايرتها لذاته تعالى وامكانها ومنع بطلان تعدد القدماء واقتضاء الامكان الحدوث كما سبقت اليه الاشارة (قوله فان قيل) حاصله ان الغيرية سلب العينية ورفعها ومعلوم ان رفع احد النقيضين يستلزم اثبات الآخر فرفعهما معا منع انه محال فى نفسه يستلزم اثباتهما معا وهو جمع بين النقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية بل هى اخص منه فلا يلزم لارتفاع النقيضين ولا ما يترتب عليه من اجتماعهما (قوله اى يمكن الانفكاك بينهما)

ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات والكرامية الى نفى قدمها والاشاعرة الى نفى غيريتها وعينيتها فان قيل هذا النفى فى الظاهر رفع للنقيضين وفى الحقيقة جمع بينهما لان نفى الغيرية صريحا مثلا اثبات العينية ضمنا واثباتها مع نفى العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفى العينية صريحا لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشئ بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية

هذا هو المنقول عن الشيخ الاشعري ولما ورد عليه انه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما زاد وافى التعريف قيد فى عدم او حيز فورد عليه القديمان المجرد ان كالعقول والنفوس الناطقة على ما يقوله الفلاسفة فان قيل هى عندهم غير موجودة قلنا الجسم القديم ايضا غير موجود على ان ترك التقييد باحد الشيئين مبهما ليس تقييدا باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدى مؤدى التقييد بالمبهم فلهذا لم يلتفت الشارح الى اعتبار ذلك القيد (قوله والعدم على الازلى محال) فلا يتصور بين ذات الله تعالى وصفاته الانفكاك فى العدم واما الانفكاك فى الحيز فلا يتصور بين مطلق الذات والصفة (قوله اذ هو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه) يريد انه ليس للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التى هى اجزاؤها فوجودها نفس وجود آحادها وعدمها عدمها وكأنهم يدعون مثل ذلك فى الصفات ولهذا يتجاسرون على القول بوجوب وجودها فانهم لو اعترفوا بان للصفات وجودا مستقلا لزمهم ان يقولوا بانه معلول الذات فان كان بطريق الاختيار يلزم حدوثها ويلزم التسلسل ايضا فى مثل القدرة والارادة والحيوة والعلم مما يتوقف عليه الفعل الارادى وان كان بطريق «اذ لا يتصور» الا يجاب يلزم كونه تعالى موجبا فى الجملة وقد اعتقدوه نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فتفصوا عن ذلك بان صفاته تعالى ليست غير ذاته فان لم يكن وجودها نفس وجوده فلا اقل من ان يكون ليس غيره على ان الوجودات عندهم انفس الماهيات (قوله بخلاف الصفات المحدثة) نقل عن الشيخ الاشعرى انه قال من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها ما ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسية الممتنعة الانفكاك لكن هذا ليس امرا عائدا الى الاصطلاح والتسمية على ما وقع فى كلام بعضهم بل هو بحث معنوى قد تصدوا لاثباته بالبرهان والمشهور من استدلالهم انك اذا قلت ليس لفلان على غير عشرة يحكم عليك بلزوم اجزائها من الاعداد المندرجة تحتها وايضا تقول ما فى الدار غير زيد مع ان صفاته فيها ايضا وانت خبير بان هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة

والعدم على الازلى محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل

او محدثة لازمة او مفارقة ليست غير موصوفها (قوله اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه) فلا يتصور الانفكاك من الجانبين في العدم وايضا لما استحال تحيزه تعالى لم يتصور الانفكاك من الجانبين في الحيز لان معناه ان ينفرد كل منهما بحيز خاص فان قيل الصانع وان لم يكن منفكا عن العالم في العدم لكنه ينفك عنه في الوجود كما ينفك عنه العالم في الحيز وهذا القدر يكفي في امكان الانفكاك من الجانبين لما سبق من انه اطلقه ولم يلتفت الى التقييد بان يكون في عدم او في حيز قلنا الانفكاك انما ينسب الى احد الجانبين اذا كان منشأ الانفكاك ذلك الجانب بان يكون موجب الانفكاك حاله وعارضه والا فيمكن

اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وماذكر وامن استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لايقال المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك ح ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا تتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم ثلاثم يطلب اثبات البعض الآخر فلم انهم لم يريدوا هذا المعنى

انفكاك الصانع عن العالم في الوجود وانفكاك العالم عن الصانع في العدم فلا حاجة الى اعتبار الحيز في تصور الانفكاك من الجانبين واذا عرفت ذلك فالغير ان لما كانا موجودين يمكن الانفكاك بينهما فاذا عدم احدهما فقد انفك كل منهما عن الآخر لكن لما كان منشأ الانفكاك هو حال المنعدم نسب الانفكاك اليه وايضا لما كان مبدأ الانفكاك في الحيز في المتحيزين المتغايرين هو انفراد كل منهما بحيز خاص نسب الانفكاك في الحيز الى

١١ ع لك العالم لا الى الصانع ولهذا قال من رأى اعتبار القيد من مشايخنا في عدم او في حيز افصحا عن المعنى المراد فقد رهداك الله سبيل الرشاد (قوله والذات بدون الصفة) فان كثيرا من الصفات المحدثة تزول وتبقى موصوفاتها ومبنى هذا الكلام على ما اشتهر بين المشايخ من ان كل صفة لا تعاير موصوفها بناء على عموم الدليل كما عرفت لا على ما حكاه من تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا على ما حكيناه عن الشيخ من تخصيصها بالصفات النفسية قوله ظاهر الفساد) لان وجود العشرة وجود واحد مركب من وجود واحداتها وانتفاء المركب غير انتفاء كل واحد من اجزائه وغير مستلزم اياه (قوله المراد امكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر اه) وحاصله يمكن ان يعقل وجود كل منهما في الخارج

اى التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده دونه محالا فى نفسه وينبغى ان لايفهم من ظ عبارته انه يمكن فرض وجود كل منهما دون صاحبه على قياس ماسمعت فى الماهية وذاتياتها والازم المغايرة بين الصفة والموصوف (قوله مع انه لايستقيم فى العرض مع المحل) لماعرفت من ان وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى موضوعه فلا يتصور التصديق بوجوده الخارجى دون التصديق بوجود محله فيه (قوله وكالعلة والمعلول) فانه لايمكن التصديق بوجود كل منهما معروضا لاضافة العلية والمعلولية دون التصديق بوجود صاحبه وهذا لاينافى ماسبق من انه يمكن ان يصدق بوجود العالم ثم يطلب ثبوت الصانع بالبرهان اذ الغرض هو التصديق بوجوده عاريا عن معلوليته فتأمل (قوله بل بين الغيرين) بل نقول يلزم على هذا ان لايثبت مغايرة بين المفهومين اصلا لانه ان لم يكن احدهما مغايرا للآخر فذاك وان كان مغايرا فلماذكره من ان الغيرية من الاسماء الاضافية (قوله فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل) فان المتغايرين « والتغاير » وجود الايصح حمل احدهما على الآخر وان فرض بينهما اى ارتباط يتصور لكن يرد عليه حمل المفهومات العدمية اذ لايمكن ادعاء اتحادها بموضوعاتها فى الوجود وهذا البحث من امهات الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول فلا بأس ان نشير الى مايدور فى خلدنا من تحقيقه بعبارة موجزة فنقول قد تقرر فيما بينهم ان للقوة العقلية ان تنتزع من الشئ الواحد باعتبارات مختلفة واستعدادات متفاوتة بالقياس الى الامور المعتبرة فى ذاته والى الامور الخارجة عنه وجودية كانت اوعدمية صورا شتى مطابقة له وللافراد الموافقة له فى الصنف او النوع او الجنس على اختلاف مراتبه اوفيما هو اعم من ذلك ومعنى مطابقتها لها ان بينهما نسبة مخصوصة تكون تلك الصورة حكاية عن تلك الافراد ومرآة لمشاهدتها بوجه ما حتى كأنها عينها انسلخت عن عوارضها واكتنفت بعوارض واحد من تلك الافراد ثم ان مطابقة الصورة للاشياء المعينة قد لاتكون معلومة فاذا اردنا تعريف مطابقة

مع انه لايستقيم فى العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بين كل الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لايجوز ان يكون مرادهم انهما لاهو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل

مفهوم من المفهومات لشئ من الاشياء لغرض من الاغراض نستحضر ذلك الشئ بالصورة المعلومة المطابقة له ونجعلها آلة لملاحظته فنحكم عليه بذلك المفهوم ونحمله عليه ويكون معنى حملنا انه مطابق له بالمعنى المذكور فيجب ان يكون مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول صورتين متغايرتين ليصح معرفة مطابقة احديهما لشئ واحد

والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان انسان فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غير مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد من آحاده مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة ولن يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلام صاحب التبصرة ولا يخفى ما فيه (وهي) اى صفاته الازلية (العلم) وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة) وهي صفة ازلية

دون الاخرى ليفيد الحمل وان يكون ما تطابقا به امرا واحدا لتصدق القضية وهذا معنى قولهم الحمل هو هو يقتضي جهتي تغاير واتحاد وان اختلف قالهم في تلخيص العبارة عن تينك الجهتين فاحسن التدبر في هذه الجملة فانها تكشف لك عن معنى الحمل وتسهل عليك حل الشبهات الموردة عليه وينفعك في مواضع اخرى (قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد) قد ضويق عليه في هذا الحرف بان مجرد التغاير لا يكفي في الافادة على ما عرفت تحقيق ذلك من قبل وليس كما ينبغي فانه جعل التغاير شرطا للافادة لا سببا كافيا فيها لما ان هذا القدر كاف لغرضه ههنا كما لا يخفى (قوله ولا يخفى ما فيه) فان مغايرة شئ لكل شئ لا يستلزم مغايرته لكل جزء من اجزائه (قوله تنكشف المعلومات) موجودا كان او معدوما محالا او مستقيما حادثا او قديما متناهيا او غير متناه جزئيا او كليا وبالجملة جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل لله تعالى لما عرفت من ان المقتضى للمعلومية ذوات المعلومات والمقتضى للعالمية ذاته تع ونسبة الذات الى جميع المعلومات على السواء وقد ثبت علمه بالبعض

فوجب علمه بالكل غير ان علمه تعالى بالمتجددات على وجهين علم لا يتقيد بالزمان وهو علمه تعالى بوجود كل منها مقيدا بوقت وجوده على وجه كلى و بعدمه مقيدا بوقت عدمه كذلك على ماسبقت الاشارة اليه فى تحرير مذهب الحكماء وهو باق ازلا وابدا لا يتغير ولا يتبدل وعلم تتقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالمتجدد المعين بانه وجد او زال وهذا متناه بالفعل حسب تناهى المتجددات وغير متناه بالقوة كالمتجددات الابدية متغير متبدل الا ان تغيره لا يوجب تغيرا فى صفة العلم ولا تغير امر حقيقى فى ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه وقوله عند تعلقها بها اشارة الى دفع مايقال من ان جميع المعلومات لو كانت منكشفة له تعالى يلزم ان يكون عالما فى الازل بان زيدا دخل الدار وهو جهل تعالى عنه ومن ههنا ذهب ابو الحسين البصرى الى انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فدفعه بان الموجب لانكشاف المعلوم لا نفس العلم بل تعلقه وهو متعلق فى الازل بان زيدا سيدخل الدار حتى اذا دخل يزول ذلك التعلق و تتعلق بانه دخل (قوله تؤثر فى المقدرات عند تعلقها بها) اعلم ان للقدرة عند المحققين تعلقين تعلق معنوى لا يتوقف عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من ايجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة القديمة قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور او عدمه القائلين بان المعدوم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير والتكوين والايجاد ونحو ذلك والاظهر انه حادث عند حدوث المقدور وفى كلامهم مايشعر بانه قديم لكنه بوجود المقدور لا فى الازل بل فى وقت وجوده فيما لا يزال وظ قوله تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها يدل على ان المراد بالتعلق هو المعنى الثانى وانه حادث ولعله اختاره لقوته لكن الاوفق بكلام المتن ان يراد المعنى الاول اذ التعلق الموجب لوجود المقدور عند القائلين بالتكوين ليس للقدرة بل للتكوين على ماسيجىء تفصيله (قوله توجب صحة العلم) لم يقل والقدرة كما هو المشهور ايماء الى انه يكفى فى التميز وافحم لفظ الصحة اذ الحيوة لا توجب العلم (قوله والقوة هى بمعنى القدرة) لم يتعرض لافرادها بالذكر والفصل بينها و بين القدرة بالحيوة لخفاء وجههما على مالا يخفى وماقيل من انه تنبيه على انها ترادف القدرة وان الله تعالى يطلق عليه لفظ القوى فالثانى بعيد يأبى عنه مقامه على انهم فسروا قوة الله بكمال قدرته بحيث لا يتأتى عليها ممكن فيكون ذلك معنى آخر للفظ القوة غير القدرة والاول بعدمنه بل فيه شبهة تصريح بالمباينة

تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها (الحيوة) وهى صفة ازلية توجب صحة العلم (والقوة) وهى بمعنى القدرة (والسمع) وهى صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهى صفة تتعلق بالمبصرات

(قوله فيدرك) اى المسموعات والمبصرات ادراكا تاما لا على سبيل التخيل اى ملاحظة المحسوسات بعد غيبوبتها عن الحس ولا على سبيل التوهم اى ادراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو ولا على تأثير حاسة وانطباع صورة فى الحدقة كما فى ابصارنا او وصول هواء مكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وقرعه للعصبة المفروشة فى مقعره كالجلدة الطبلة كما فى سمعنا ويمكن ان يعتبر تأثير الحاسة فيهما معا وهو ظاهر بل يمكن اعتبار وصول الهواء كذلك لان ابصارنا محتاج الى توسط هواء مشف بين الرائى والمرئى وفى هذا رد على من ينكر السمع والبصر فى حقه تعالى متمسكا بانهما مشروطان بما لا يتصور فى حقه تعالى وذلك لان اشتراطهما بما ذكر ممنوع وحصولهما به فى حقنا بمجرد جريان العادة بذلك وقوله ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات اشارة الى ابطال تمسك آخر لهم فى ذلك واعلم ان الشيخ الاشعرى لما اختار ان ادراك الحواس علم يتعلقات تهالم يلزم من كونه تعالى سميعا بصيرا ان يوجد له صفتان زائدتان على العلم يتكشف بسببهما المسموعات والمبصرات وقد عرفت ان الجمهور خافوه فى ذلك فلزمهم ان يجعلوهما صفتين زائدتين على العلم لكن المنقول عن الامام ان الفلاسفة والكعبى

فيدرك ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفة قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة ومشيه) وهما عبارتان عن صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين فى احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكرنا تنبيه على الرد

وابا الحسين البصرى اولوهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم واما ادراكه تعالى لسائر المحسوسات اعنى الملموسات والمذوقات والمشمومات على ما حكاه رحمه الله عن امام الحرمين من ان الصحيح المقطوع به عندنا وصفه تعالى باحكام الادراكات المتعلقة بها وان لم يجز وصفه باللمس والذوق والشم لما ان ذلك ينبئ عن اتصالات يجب تنزيهه تعالى عنها فعند الشيخ الاشعرى لا حاجة فى ذلك الى صفة اخرى غير العلم واما عند غيره ممن اعتبر فى العلم تعلقه بالمعانى فيحتاج الى صفة اخرى هى مبدأ لذلك من ههنا عد بعضهم الادراك صفة ثابتة له تعالى وراء التكوين فتدبر (قوله لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات) يؤيد ما ذكرنا من انه اختار ان الايجاد اثر القدرة وان هذا التعلق يحدث عند حدوث الحادث (قوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) اما تساوى نسبة القدرة فشئ ظاهر لم ينكره

احدوا اما كون تعلق العلم تابعا للوقوع بمعنى ان العلم انما يتعلق بوقوع شئ معين لانه في نفسه كذلك والا لكان جهلا فقد منع ذلك في العلم الفعلي للقطع بان احدنا يتصور امرا من الامور و يصدق بتضمنه لمصلحة من المصالح فيفعله لكن الاصحاب قد جزموا القول باستواء نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة لايكون داعيا الى الفعل مالم يحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة ونبهوا على ذلك بانه لاموجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ماهو عليه تخصيص بلامخصص ومما ينبه على ذلك انا كثيرا ماتتصور امرا ونعلم فيه مصلحة لكنا لانفعله لكسل مانع اولحياء اونحو ذلك مالم يحصل لنا المعنى المسمى بالارادة وبالجملة فبعد تسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك ينبغي ان لايتوقف عاقل في ان علمه بوجه المصلحة لايكفي في فعله فان هذا العلم لازم ذاته لايفارقه قطعا والا لزم تجهيله تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا التزم الفلاسفة القول بالايجاب مع اعترافهم بان ايجاده تعالى للعالم على النظام المشاهد تابع لعلمه بوجه الكمال فيه نعم قد اورد على القول بالارادة انه جاز تعلق الارادة بكل واحد من الضدين بدلا عن الآخر فتعلقها باحدهما ترجيح بلا مرجح وان لم يكن كذلك بل كان تعلقها باحدهما مقتضى ذاته فالمريد غير قادر على الفعل بالمعنى المذكور « ولوشاء » اذ قد وجب وجود احد الضدين منه لاوجوبا مترتبا على تعلق ارادته بل لم يجز منه الاوقوع هذا الضد وغاية مامكن ان يقال فيه ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها لابمعنى ان ذاتها يقتضي التعلق به البتة بل بمعنى انها لاتحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها وهذا خاصة الارادة فلايجوز مثله في غير الارادة فتأمل (قوله على من زعم ان المشية قديمة) زعمت الكرامية ان المشية صفة واحدة متعلقة بجميع ماشاء الله من الحوادث من حيث يحدث واما الارادة فمتعددة وحادثة حسب تعدد الحوادث وحدوثها وهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى على ماسمعت من قبل (قوله وعلى زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولاساه ولامغلوب) المشهور ان القول بان معنى كونه تعالى مريدا انه ليس بمكره ولاساه ينسب الى النجار في احد قوليه والقول بان معنى ارادته فعل غيره امره به ينسب الى الكعبي ومعنى ارادته تعالى فعل نفسه عنده علمه به وهو المراد بما وقع في المواقف قال الكعبي هي في فعله العلم لاما وقع في شرحه من تفسيره بالعلم بما في الفعل

على من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولاساه ولامغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات

من المصلحة فانه قول ابى الحسين البصرى ووقع فى كلامه رحمه الله مايدل على ان كثيرا من معتزلة بغداد ذهبوا الى ان ارادته تعالى فعل نفسه انه ليس بمكره ولاساه وفعل غيره امره به وينبغى ان يكون هذا هو المراد مما ذكر فى الكتاب قال والاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا لانه ليس بمكره ولاساه ليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادته تعالى وفيه تأمل اذ المقصود انه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا فتدبر (قوله ولو شاء لوقع د لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا ولقوله عم ماشاء الله كان وقد تلقته الامة) بالقبول ودار على لسان السلف والخلف وتأويله بان المراد ماشاء الله مشية قسر والجاء عدول عن الظاهر من غير دليل (قوله وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه) كما اذا اخبر بوقوع نسبة تامة وهو عالم بارتفاعها ولا شك انه فى حال الاخبار يجد فى نفسه معنى ايجابيا يدل المخاطب عليه بعبارته وليس ذلك علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا له ولا ظنا اياه ولا شكا فيه لظهور ان شيئا من ذلك غير حاصل له فما يقال من ان ما ذكره انما يدل على مغايرته لليقين دون سائر اقسام الادراكات غفول عن قوله وهو يعلم خلافه وكذا لا يرد ما يقال من ان ذلك لا يتم فى الواجب وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد لان ماذكره تصوير للكلام النفسى وكشف عن ماهيته لخفاء فيها ولذلك انكره غير الاشاعرة واما البرهان على ثبوته له تعالى فيجئ من بعد اسطروا علم ان الكلام النفسى على ماذكره من تصويره عبارة عن مدلول الكلام اللفظى وقد نبه القوم على المغايرة فيما بينهما بان الكلام النفسى اى المعنى الحاصل فى النفس شئ واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه اى المرادفة من لغة او من لغات بل ربما يدل عليه بغير العبارة من مثل الكتابة والاشارة وغير المتغير غير المتغير وزعم بعضهم انه غير مدلول الكلام اللفظى قائلا ان المعنى الذى نجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات

ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارة عن صفة ازلية يسمى التكوين وسيجئ تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى المخلوق (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هى التكوين لا كما زعم الاشعرى من انها اضافات وصفات للافعال (والكلام) هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريده

ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام تعبيرات عن معنى واحد وانكار ذلك مكابرة ولاشك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ وهذا عن كلام القوم بمراحل (قوله كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه) اعترض عليه بان الحاصل فى هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقته الا ترى ان الامر النفسى الذى هو مدلول الامر اللفظى اعنى الطلب غير حاصل ههنا فمن زعم ان هذه الصيغة تعبير عن حالة ذهنية وانكارها مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضعا وهذه الصيغة موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر بها ههنا عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به لا انكاره وان اراد انها ترجمة عن معنى الطلب فلابد ان يكون متصورا له فذلك المعنى المتصور له ليس له وجود عينى بالاتفاق ولا وجود ذهنى عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد انه مالم يعرض له حالة باعثة على التلفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان تكون تلك الحالة كلاما نفسيا بل هو ارادة امر يفهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف وهذا الكلام يحذ افيره عائد فى صورة الاخبار على الوجه الذى سبق قدير (قوله وتواتر النقل عن الانبياء) فان «ولما كان» الارسال لايتوقف الا على وجود المرسل واتصافه بالصفات التى يتوقف عليها الفعل الاختيارى من الحيوة والقدرة والارادة والعلم اذ يجوز ارسال الرسول بان يخلق فيه علما ضروريا برسالته وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او بغير ذلك ويصدقه بان يخلق المعجزة على يده من غير احتياج فى شئ من ذلك الى الكلام بل قيل لاحاجة الى العلم ايضا قال وهذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى الكلام على ماصرح به الامام وماسبق كان كلاما ظاهريا مشهورا فيما بينهم وقد اجتهدنا فى توجيهه وتمشيته ما امكن وهذا امتن وامكن (قوله مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام) فان معنى التكلم لغة هو الاتصاف بصفة الكلام لا ايجاد الكلام فى غيره كما زعمه المعتزلة

كمن يأمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله * ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا * وقال عمر رضى الله عنه انى زورت فى نفسى مقاله وكثيرا ماتقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هى العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام

فى معنى كونه تع متكلما (قوله ولما كان فى الثلثة الاخيرة) ولما كان الباعث على تكرار الاشارة ماذكره عكس فى الاعادة ترتيب الابتداء فقدم ماكان الخفاء فيه اكثر والنزاع اشهر والتفصيل اوفر (قوله لان امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الاول بديهى) وايضا الحرف منه مصوت ومنه صامت والمصوت لايمكن الابتداء به وكذلك الصامت الساكن عند البعض فالتلفظ بهما مسبوق بالتلفظ بحرف صامت متحرك وايضا الكلام لايخلو عن الحروف المتحركة وقد تقرر فيمابينهم ان التلفظ بالحرف المتحرك سابق على التلفظ بحركته وستسمع فى هذا كلاما آخر (قوله ومع ذلك فهو قديم) اذلا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى هذا عند الحنابلة واما الكرامية فقد سمعت انهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى فلم يضطروا الى التزام مايشهد البديهة باستحالته من قدم المؤلف من الاصوات والحروف

ولما كان فى الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) اى الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع اثبات المشتق للشئ من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفى هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له (ربه) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الاول بديهى وفى هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) اى الكلام (صفة) اى معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التى هى عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما فى الخرس او بحسب ضعفها او عدم بلوغها حد القوة كما فى الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظى دون الكلام النفسى اذ السكوت والخرس انما هما فى التلفظ قلنا المراد بالسكوت والآفة الباطنيان بان لايريد فى نفسه التكلم ولايقدر على ذلك

١٢ ع ك وقال رحمه الله ولما رأت الكرامية ان بعض الشراهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه انما كلامه قدرته على التكلم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما كان قائما بالذات فهو حادث

بالقدرة غير محدث وما كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة (قوله فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس) لكن لما كان فى الكلام النفسى وضده نوع خفاء لم يشتهر اطلاق لفظهما عند اهل العرف واللغة الا على الكلام اللفظى وضده (قوله لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل الخ) الدليل الاول خطابى ورد على الثانى ان عدم الدليل فى نفس الامر ممنوع وعدمه عندك غير مفيد على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول (قوله بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات) يريد ان تلك الاقسام ليست انواعا حقيقية للكلام بل هى انواع اعتبارية له فان الكلام نوع متحصل فى نفسه فاذا اعتبر تعلقه بشئ معين على وجه مخصوص يصير خبرا واذا اعتبر تعلقه به او بآخر على وجه آخر يصير امرا او نهيا او غير ذلك فذهب ابن سعيد من الاشاعرة الى انه ليس لكلامه تعلق ازلى وانما ذلك فيما لا يزال وهو المذكور فى الكتاب اذ الامر بدون المأمور والنهى بدون المنهى محال وذهب غيره الى ان تعلقاته ازلية وسيجئ الجواب عن دليله « كما » قوله وذهب بعضهم) حكى ذلك عن الامام الرازى ومنهم من قال انه فى الازل خمسة هى الخبر والامر والنهى والاستفهام والنداء (قوله وردبانا نعلم اختلاف هذه المعانى بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد) قيل وايضا يمكن ارجاع الجميع

فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها آمرا ناهيا مخبرا) يعنى انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهى والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها صفة واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو فى التعلقات والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها فى نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما فى الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه فى الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهى على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة وردبانا نعلم اختلاف هذه المعانى بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل الامر والنهى بلا مأمور ولا منهى سفه وعبث والاخبار فى الازل بطريق المضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه فى الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال فان جعلناه فالامر فى الازل لا يجاب تحصيل المأمور به فى وقت وجود المأمور وصيرورته اهلا لتحصيله فيكفى وجود المأمور فى علم الآمر

الى كل واحد من الاقسام اذلاشك فى ان لكل واحد نوع استلزام لكل واحد فالتخصيص تحكم وفيه بعد لايخفى وقد ينبه الفطن من هذا الكلام ان الكلام النفسى يختلف باختلاف الهيئات العارضة له عند الدلالة عليه بالالفاظ المتفاوتة فتدبر (قوله كما اذا قدر الرجل ابنه فامره بان يفعل كذا) قيل الموجود فى هذه الصورة هو العزم على الامر وتخيله لاحقيقته لكنا نقول فيما اخبره صادق بانه سيولد له ابن بعد موته فيقول لمن حضره عنده انى آمر ابنى ان يشتغل باقتناء الفضائل فبلغوا اليه امرى بل ربما يكتب ذلك بخطه و يأمر بدفعه اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس الحاصل عنده حينئذ هو العزم على الطلب او تخيله بل هو حقيقة الطلب ولا يعد ذلك سفها وحمقا بل كيسا وحزما واما الخطاب الشامل للموجود والمعدوم كاوامر النبى عم بالنسبة الى جميع امته فليس من هذا القبيل فان مبناه على تنزيل المعدوم منزلة الموجود تغليبا له عليه وذلك طريقة معهودة فيما بينهم (قوله والاخبار بالنسبة الى الازل لايتصف بشئ من الازمنة)

كما اذا قدر الرجل ابنه فامره بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لايتصف بشئ من الازمنة اذلا ماضى ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلى لايتغير بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قديطلق على هذا الكلام النفسى القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) عقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهبت اليه الحنابلة

بان يكون الزمان ظرفا له نفسه بل هو مجرد عن الزمان وان كان حكمه مفيدا به مثلا نقول زيد موجود فى الوقت الفلانى معدوم فى غيره وداخل فى الدار فى وقت معين من وقت وجوده خارج عنها فى غيره بخلاف قولنا سيدخل زيد الدار ودخل فان الاخبار مقيد فى الاول بزمان سابق على زمان الدخول وفى الثانى متأخر عنه وذلك انما يتصور اذا كان المخبر زمانيا وعلم الله تعالى متعلق بالحادث على الوجه الاول تعلقا ازليا لايتغير ولا يتبدل وعلى الوجه الثانى لكن لا بالنظر الى ذاته تعالى بل بالنظر الى زمان آخر وجود ذلك الحادث فى زمانه او قبله او بعده كما قد سلف وقد يقع مثل ذلك فى اخبار انه (قوله لئلا يسبق الى الفهم) وانما سبق ذلك لما شاع من اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقه مالم يتفق مثل ذلك فى اطلاق كلام الله

تعالى ومن قال وفيه تنبيه على الترادف قدسها (قوله جهلا او عنادا) قال رحمه الله وكفى على جهلهم ماتقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذى كتب به القرآن فالنظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا (قوله من التأليف والتنظيم الخ) اراد بالتأليف مجرد التركيب من الكلمات والجمل وبالتنظيم جعلها مترتبة المعانى متناسقة الدلالات حسب مايقتضيه العقل وبالانزال نقله من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا دفعة بقرينة وقوعه فى مقابلة التنزيل المراد به نقله من سماء الدنيا الى الارض بدفعات لما فى باب التفعيل من الدلالة على كثرة الفعل فقد روى انه تعالى انزل القرآن جملة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا لحفظه الحفظة وكتبته الكتبة فى الصحف ثم نزله منها الى النبى عم منجما موزعا فى ثمث وعشرين سنة على حسب المصالح وكفاء الحوادث ولاشك ان الكلمات والجمل وجود بعضها مشروط بانقضاء البعض فالمؤلف منها حادث وكذا الانزال والتنزيل « والا » لايصح على الصفة القديمة وكذا العربى والمسموع والفصيح هو اللفظ والمعجز بحسب مقارنته لدعوى النبوة فيكون حادثا (قوله الى غير ذلك) كاتسامه بالافتتاح والاختتام واتصاف بعضه بالتشابه وبعضه بالاحكام وانقسامه الى السور والآيات وتميزه بالفواصل

جهلا او عنادا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال النبى عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا يترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والافنحن لانقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لايقولون بحدوث كلام نفسى ودليلنا مامر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل من الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم ولامعنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظى الحادث بذاته تعالى فتعين النفسى القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لانا قائلون بحدوث التنظيم وانما الكلام فى المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه تعالى متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى محالها وايجاد اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لامن اوجدها

والغايات ومنه كونه ذكرا كما قال الله تعالى وهذا ذكر وانه لذكرلك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث (قوله ولا لصح اتصاف البارى تعالى بالاعراض المخلوقة له) ان اراد انه يلزم صحة قيام تلك الاعراض بذاته تعالى فاللازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم صحة حمل تلك الاعراض عليه تعالى حمل الاشتقاق فالمناسب ان يقول بدل قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا لم يصح ذلك لغة وشرعا (قوله فالكتابة تدل على العبارة وهى على ما فى الاذهان وهو على ما فى الاعيان) بيان العلاقة المصححة لوصف الكلام القديم بما هو من صفات الالفاظ المنطوقة المخيلة ونقوش الكتابة ثم ان الوجودين الاولين من هذه الوجودات الاربعة وجود ان حقيقيان لعروضهما عارضان له حقيقة الا ان الاول منهما وجود اصيل به تصدر آثاره وتظهر احكامه وفيه يعتبر قدمه وحدوثه والثانى على تقدير ثبوته وجود ظلى لا يترتب آثاره

والالصح اتصاف البارى تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا فى المصاحف مقروا بالالسن ومسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله (وهو) اى القرآن الذى هو كلام الله تعالى (مكتوب فى مصاحفنا) اى باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة على (محفوظ فى قلوبنا) اى بالالفاظ المخيلة (مقروء بالسنتنا) بالحروف الملفوظة المسموعة (مسموع باذاننا) بذلك ايضا (غير حال فيها) اى مع ذلك ليس حالا فى المصاحف ولا فى القلوب والالسنة والاذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشئ وجودا فى الاعيان ووجودا فى الاذهان ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهى على ما فى الاذهان وهو على ما فى الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما فى قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقته الموجودة فى الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة كما فى قولنا قرأت نصف القرآن او المخيلة كما فى قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة كما فى قولنا يحرم للمحدث مس القرآن

عليه ولا يعتبر فيه حدوثه او قدمه واما الاخيران فليسا عارضين لما نسبا اليه حقيقة بل لما يدل عليه من اللفظ والنقش الدال عليه وظن ان حدوثهما لا يستلزم حدوث مدلولهما (قوله وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة) اى بلا حظ فيه

اتصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون وصف القرآن به مسامحة بناء على العلاقة السابقة وكذا الكلام فى قوله او المتخيلة وقوله اوالاشكال المنقوشة ومن خفى عليه اعترض بان هذا جواب آخر لاتحقيق لجواب المص ثم انى ارالك يتقدح لك من التحقيق الذى اورد لتلخيص جواب المص ان مرادهم من الكلام النفسى هو مدلول الكلام اللفظى فلاتكن فى مرية من ذلك (قوله ولما كان دليل الاحكام) قد ظهر مما سبق ان القرآن حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ تجوز من باب تسمية الدال باسم المدلول ولما اشتهر بين الاصوليين انهم يقولون ان القرآن اسم للفظ والمعنى جميعا اشار الى ان المعنى المجازى لما كان هو المناسب لغرضهم تعارفوا عليه فجعلوه اسمالله وعرفوه بما يناسبه فلا ينافى ذلك ماذكرناه (قوله فوسى عم) يريد لما كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع مايدل عليه وكل منا قد سمع مايدل عليه فما معنى اختصاص موسى عم باسم الكليم فاجاب بانه سمع صوتا دالا على كلامه مخلوقا له من غير دخل كسب لعبد من عباده وان كان من جهة واحدة قال رحمه الله الى هذا ذهب الشيخ ابو منصور « اذلا » والاستاذ ابو اسحاق وقيل سمعه بصوت من جميع الجهات واختار الامام الغزالى انه سمع كلامه الازلى من غير صوت ولا حرف كما يرى فى الآخرة ذاته بلا كم ولا كيف (قوله فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة) يعنى انه قد علم من الكلام السابق ان كلام الله تعالى حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ مجاز اذ تعارف الاصوليين وتعريفهم انما هو فى لفظ القرآن فيلزم ان يصح نفيه عن اللفظ اذا قوى امارات المجاز صحة نفى المعنى الحقيقى

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا بمجرد المعنى واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع مايدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فوسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور فى النظم المؤلف المفصل الى السور والآيات

واقوى امارات الحقيقة عدم صحته والنفى ههنا غير صحيح بالاجماع (قوله اذلا معنى لمعارضة الصفة القديمة) اذلا معنى لدعوة العرب الى المعارضة والاتيان بمثل صفة قديمة لله تعالى وفيه بحث لان تلك الصفة القديمة عبارة عن المعانى المتناسقة المدلولة للالفاظ المترتبة فكيف لا يتصور من العرب تنسيق المعانى على وجه يبلغ رتبتها فى البلاغة وان لم يكن قديمة مثلها على انهم ينكرون قدمها ويجعلونها من ترتيب النبى ﷺ والمقصود من التحدى الزامهم لاطلب اتيان مثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان بان الفضيلة التى بها يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة والبلاغة والبراعة انما هى حال المعانى المترتبة فى النفس لا حال الالفاظ المنطوقة وان الاعجاز ليس لامر يرجع الى اللفظ بل لامر يرجع الى ترتيب المعنى فى النفس فالاولى ان يتمسك فى ذلك بان المعجزة يجب مقارنتها لدعوى النبوة كما هو المشهور (قوله انما هو باعتبار دلالته على المعنى) فيكون

اذلا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفى اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدى الا فى كلام الله تعالى وما وقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام فى التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى ولا نزاع لهم فى الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى فى قول مشايخنا كلام الله تع معنى قديم ليس فى مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل فى مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهى الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله لا بعد التلفظ بالباء

منقولا عرفيا حتى لو استعمل بحسب الوضع الثانى فى المعنى الاول كان مجازا كما ان استعماله بحسب الوضع الاول فى المعنى الثانى مجاز لكنهم لا يتحاشون عن تسمية مثله مشتركا نظرا الى انه يصح استعماله فى معنييه بطريق الحقيقة نظرا الى اشتراك اهل الاستعمال فى وضعيه ومن ههنا يتوهم انه مشترك (قوله من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء) يعنى انه ليس مراده ان اللفظ مع كونه متعاقب الاجزاء فى الوجود قديم فانه بديهى الاستحالة

(قوله بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء) ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتب وصنى وهيئة تابعية كيف والحروف بدونه لاتكون كلمة والكلمات بدونه لاتكون كلاما والدلالة على المعانى الوضعية والمزايا الخطابية لايتم بدونه بل معناه ليس هها ترتب فى الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما فى القراءة فانه لايمكننا ان نتلفظ ببعض الحروف مالم نفرغ عن بعضها لعدم مساعدة الآتيان للتلفظ بجميع الحروف معا بخلاف وجودها فى ذات البارى تعالى فان وجود جميعها هناك معا لازم لذاته تعالى دائم بدوامه فلا يلزم حدوث شئ منها وما يحاكى ذلك محاكاة بعيدة وجود الالفاظ فى نفس الحافظ فان جميع الحروف بهيئاتها التأليفية العارضة لمفرداتها ومركباتها محفوظة فى نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض وانعدامه عن نفسه وحالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والفرق بان وجود الحروف على هذا الوجه فى ذاته تعالى بالوجود العينى وفى نفس الحافظ بالوجود الظلى الخيالى لايضرنا اذ الغرض مجرد التصور والتفهيم لا اثبات

بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء فى نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل فى اللفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلام الله سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لاتتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة فى خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا (والتكوين) وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود (صفة لله تعالى) لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكونه وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشئ من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفه قائما به (ازلية) لوجوه

بطريق التمثيل فيبطل ما يتوهم من انها اذا لم يكن بينها ترتب «احدها» لايبقى فرق بين لمع وملع ونظائرهما وما ذكره رحمه الله من ان قيام الحرف والصوت بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد مثلا فان اراد ان كيفية قيامه به غير معقولة لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لايجوز ذلك عقلا فلا يخفى فساده فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لايجوز قيامه بذاته تعالى لابد لنفى ذلك من دليل (قوله ونحن لانتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ

هذا مسلم لكنه لايضر بالمقصود والظاهر ان الشارح فهم من نفي الترتيب بين الاجزاء نفي الترتيب الوضعي والهيئة التأليفية وذلك باطل قطعا اذلا يتصور بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية اوذوقية بل المقصود منه نفي تعاقبها في الوجود كما عرفت وقد استشكل عليه ايضا ان القرآن ان كان اسما لخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لايكون المنقول بين دفتي المصاحف والمقروء بالالسن والمحفوظ في الصدور نفس القرآن بل مثله وان جعل اسما لنوعه يلزم صحة نفيه عن خصوصها وهذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل اذلم ينكر احد كون لفظ القرآن موضوعا بازاء اللفظ المنطوق المتلوم فالتردد عليه لايشفيه وقد اجيب عن ذلك بانه اسم للمؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه وما يقرؤه كل احد مثله لاعينه واختار المولى الشارح انه اسم له لامن حيث تعين المحل فيكون واحدا نوعيا وكل مايقرؤه قارئ نفسه لامثله وكذا الحكم في كل شعر اوكتاب ينسب الى مؤلفه وماذكر من انه يلزم صحة نفيه عن ذلك ان اريد صدق سلبه فاللازمة ممنوعة اذلا يصح سلب النوع عن فرده وان اريد سلب كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه اوسلب كون مسمى القرآن نفسه فبطلانه ممنوع كما ان لفظ الانسان غير

الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر والثاني انه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكون في الازل خالقا لزم الكذب اوالعدول الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل اوالقادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لوجاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل مايقدر هو عليه من الاعراض والثالث انه لوكان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع والرابع انه

موضوع بازاء زيد وليس مسماه اعني ماهية الانسان نفس زيد (قوله الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) يريد انه قد ذكر انه صفة الله تعالى فيكون قائما بذاته تعالى اذلا معنى لقيام صفة الشئ بغيره فتكون ازلية (قوله لجاز اطلاق كل مايقدر هو عليه من الاعراض) اي عليه تعالى فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر على البياض وكاتب ومتحرك الى غير ذلك ولاشك في بطلانه (قوله فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) قيل فيه منع لجواز ان يكون تكوين التكوين نفسه والجواب ان التكوين مكون بالنسبة الى تكوينه وسيجئ ان التكوين غير المكون ثم قيل ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به الباري تعالى ازلا تتعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشئ على وجوده وفيه ان اقتضاء ذات الشئ وجوده قد منعه جمهور العقلاء وخصمه قوم بالواجب تعالى وتجويز

ذلك فى غيره يسد باب اثبات الصانع (قوله لو حدث لحدث اما فى ذاته) لم يلتفت الى المقدمة التى بنى عليه الدليل الاول اعنى امتناع قيام صفة الشئ بغيره لما يمكن فيها من خلاف البعض تكثيرا للادلة واشعارا بانه يمكن اتمام الدليل على المطبدونها (قوله ومبنى هذه الادلة اه) اما الاول فلانه لا يمتنع قيام الامر الاضافى المتجدد بذاته تعالى واما الثانى فلانه لا يلزم من كونه خالقا فى الازل وجود صفة حقيقية فيه اذا لخلق التكوين والايجاد واشباهها من الامور الاضافية واما الثالث فلان الاضافات لما لم تكن موجودة لم يحتج فى تجددها الى التكوين واما الرابع فلما مر فى الوجه الاول (قوله ومميتا ومحييا) فيه اشارة الى انه لا نزاع فى ان نفس الاحياء والاماتة والخلق والتخليق والايجاد والاخراج من الوجود الى العدم من قبيل الاضافات لا كما يشعر به ظاهر كلام المشائخ من انها امور موجودة هى التكوين وسيصرح بذلك فيما بعد انما النزاع فى انه هل لهذه الاضافات مبدأ حقيقى غير القدرة والارادة مسمى بالتكوين ام لا (قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى) قيل والذى يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى والظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره ويريد بالمعنى الذى يخص الفاعل مبدأ تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدأ فى الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاته عن سائر الذوات هذا على رأينا واما على رأى الحكماء فالقادر لفعله مبادٍ معلومة والموجب ان كان واجبا فذلك المبدأ نفس ذاته وان كان ممكنا فيجوز ان يكون نفس ذاته او جزئه او خارجا لازما او عارضا وجوديا او عدميا واذا تعدد المعلول يكون بالنسبة الى كل معلول شيئا مما ذكر وبالجملة ادعاء كون المعنى

لو حدث لحدث اما فى ذاته تعالى فيصير محلا للحوادث او فى غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولاخفاء فى استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى ومقدس قبل كل شئ ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومحييا ومميتا ونحو ذلك والحاصل فى الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة

« فان »

الذى يرتبط به الفاعل بالمفعول معنى واحدا قائما بذات الفاعل مشتركا بين الممكن والواجب والقادر والموجب معلوما بالوجدان موجودا فى الاعيان مجامعا لوجود المعلول وعدمه مسمى بالتكوين مع انه لايوافق مذهبنا بعيد عن الصواب وخروج عن الانصاف ثم ان الوجدان قد لايم الانسان فلسنا ننكره لكنا ننكر الموجود به (قوله فان القدرة) جواب عما قالوا ان مبدأ الايجاد لايجوز

فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لايتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو مح اشار الى الجواب بقوله (وهو) اى التكوين (تكونه للعالم ولكل جزء من اجزائه) لافى الازل بل (لوقت وجوده) على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التى لايلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق مايقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو مح وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم مايتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل اولا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به ومايقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه

ان يكون هو القدرة لان اثرها صحة الفعل والترك من الفاعل فيكون نسبتها الى الطرفين على السواء فلابد من صفة اخرى يخص احد الطرفين (قوله ولما استدل القائلون بحدوث التكوين) اى بكونه من الامور الاضافية المتجددة لامن الصفات الحقيقية القديمة ولهذا جعل هذا الوجه فى المقاصد معارضة لنفى التكوين (قوله والمكون حادث بحدوث التعلق) قيل الانسب بكلام المتن ان يقال

التكوين متعلق فى الازل بوجود المكون فيما لايزال وفيه ان تعلق التكوين هو الايجاد والاخراج من العدم الى الوجود وسيجئ ان القول بتحققه بدون المكون سفسطة وحل المتن ان الله تعالى موصوف فى الازل بكونه مكونا للعالم ولكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فالحاصل فى الازل هو مبدأ التكوين اى الايجاد لانفسه (قوله ومايقال اى فى الجواب

عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بان قدمه يستلزم قدم المكون (قوله اذ القديم مالا يتعلق وجوده بالغير) بناء على ان علة الحاجة الى الغير يعتبر فيها الحدوث بان يكون نفسها اوجزءها اوشرطها ومبنى الجواب على ان العلة هى الامكان على ماصح عند المتأخرين (قوله كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه) بناء على ان القديم لايستند الى المختار وقد عرفت مافيه (قوله ومن ههنا) اى مماذكر من ان الحادث عندهم مالوجوده بداية والقديم بخلافه جعل ذلك التنصيص ردا على الفلاسفة اذ لو اريد بالحادث عندهم مايتعلق وجوده بالغير وان لم يكن له بداية لم يصلح ذلك ردا لهم اذهم قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه بهذا المعنى (قوله والحاصل) تلخيص لجواب المص بعد ابطال مايقال فى معرض الجواب (قوله فلا يندفع بمايقال) لما فرغ عن تحقيق جواب المص « وهو » اشار الى ابطال جواب آخر تقريره ان ازلية التكوين لاتستلزم ازلية المكون لانه لما كان

اذ القديم مالا يتعلق وجوده بالغير والحادث مايتعلق وجوده به فقيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على مايقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث مالوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لايستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لايتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والافهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل انا لانم انه لايتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لايتصور بدون المتضايفين اعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هى مبدأ الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لاعينها حتى لو كانت عينها على ماوقع فى عبارة المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضرورى فلا يندفع بمايقال من ان الضروب عرض مستحيل البقاء فلابد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم وهو بخلاف فعل البارى فانه ازلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول

ازليا مستمرا الى وجود المكون وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن علته فى شئ ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير الباقية (قوله وهو غير المكون) عند ابتداء بحث قد خالف الاشعرى فيه الجمهور وزعم ان التكوين عين المكون والتأثير نفس الاثر فالمراد من كونه غيره فى كونه نفسه لا المغايرة بمعنى صحة الانفكاك فانه بحث آخر لم يحوموا حوله ولما كان بطلان ما نقل عن الشيخ ظاهرا اوله الشارح رحمه الله بما سيجئ (قوله لان الفعل) اى التكوين لا تعلقه وقد شاع استعمال الفعل والخلق والايجاد ونحو ذلك فى صفة التكوين (قوله فيكون قديما مستغنيا عن الصانع) لما عرفت من ان الشئ الذى يقتضى ذاته وجوده هو الواجب (قوله سوى انه اقدم منه) اى متقدم عليه (قوله فليس هه نا الا الفاعل والمفعول) يرد عليه انه لا يصح بهذا القدر

(وهو غير المكون عندنا لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذى هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فجعلهما واحدا وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغى للعاقل ان يتأمل فى امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا صحيحا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج

ان يكون الفعل عين المفعول بل قد سبق ان الحمل يقتضى الاتحاد فى الوجود فاذكره يقتضى عدم صحة الحمل لا صحته على ان جعله نفس المفعول دون الفاعل تحكم لا بد له من توجيه ويمكن

ان يقال ان الافعال التى هى غير التكوين والايجاد احداث حالة فى المفعول وتغيير له من حال الى حال كالقطع والكسر والصبغ والكتابة ونحو ذلك فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة فى متعلقاتها وجودية كانت او عدمية بخلاف مثل التكوين والايجاد فان اثره نفس المفعول لا حالة فيه لان وجود الشئ عينه عند الشيخ ولما اراد ان ينبه على هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع فى عباراتهم ولما كان وجود الاشياء زائدا على ماهياتها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود على قياس سائر الافعال فحاصل النزاع يرجع الى الوجودات هل هى نفس الماهيات ام زائدة عليها فتأمل والله الموفق والمعين (قوله بمعنى انه ليس للماهية تحقق لعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر) ويرد عليه ان هذا القدر لا يفيد كون احدهما عين الآخر لجواز ان يكون الوجود معدوما فى الخارج « والنجارية »

بمعنى انه ليس فى الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها لكنهما متغايران فى العقل بمعنى ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأى الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن البارى تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفى وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار

وعارضا للماهية فى نفس الامر كما ذهب اليه جمهور المحققين (قوله فلا يتم ابطال هذا الرأى) قد عرفت ركاكة تأويله

وماهو الحق فيه فظهر لك ان ابطاله انما يتم ببيان زيادة الوجود على الماهيات وقد حقق ذلك فى موضعه (قوله والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفته) هذا هو احد قولى النجار وقوله الآخر ماسبق من ان معنى كونه مريدا انه ليس بمكره فى فعله ولا ساه ولا مغلوب وانما لم يتعرض له ههنا لما قال رحمه الله من ان هذا موافقة للفلاسفة فى نفى كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار ولم يتعرض ايضا لما ذهب اليه الكعبى من ان ارادته تعالى لفعل نفسه علم ولفعل غيره امره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انها علم بنفع فى الفعل اذ لا يصح قول المص صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته ردا لهما فتأمل (قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا) فان من امعن فى تأمل اجزاء العالم جملة وفرادى وامعن نظره فى الحكم المودعة فيها اضطر الى الجزم بان صانعه لا يخفى عليه خافية وان عنايته على جميع ذلك محتوية والحكماء ايضا لا ينكرون ذلك وانما ينكرون انبعاث القصد والطلب لما فيه من ثبوت الاحتياج والاستكمال بالغير ويزعمون ان مجرد علمه به كاف فى فيضانه عنه تعالى وما يقال من ان العالم من حيث قبوله للنظام الاكمل اشد مناسبة للمبدأ الكامل من كل وجه فيصير ذلك سببا لفيضان النظام المشاهد عليه فمجرد ابداء مناسبة من جهة القابل ولا ينافى ذلك علم مبدعه لكن الاصحاب كما عرفت ينكرون كون العلم بمجرده سببا لوجود المعلوم وكون القصد لغرض وحاجة البتة (قوله ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هى المسماة بالرؤية) فالمدعى ان تلك الحالة وان كان حصولها لنا بالنسبة الى الشاهد بان يكون المرئى فى الجهة وبالمقابلة وتقليب الحدقة وتأثير الحاسة يمكن ان تحصل لنا بالنسبة اليه تعالى بدون هذه الامور لانها ليست شروطا حقيقية لحصولها بل انما ذلك بمجرد جريان العادة عليه

والنجارية من انه تعالى مريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لا فى محل والكرامية من ان ارادته حادثة فى ذاته والدليل على ماذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشئ به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشئ كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء فى انه وان كان منكشفا لدينا فى الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هى المسماة بالرؤية (جائزة فى العقل)

(قوله بمعنى ان العقل اذا خلى) يعنى ان العقل ببديهيته لاينقبض عن انكشاف ذاته تعالى عندنا على الوجه المذكور بل يقتضى بصحته وجوازه مالم يرده عنه قائم البرهان والاصل عدمه فقد ثبت ان رؤيته لايمتنع نقلا ومن ادعى ذلك فعليه البيان وماقيل من ان هذا هو الامكان الذهنى وليس بمحل النزاع اذا لخصم لاينكره فكلام لاطائل تحته اذ المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم فالقدح فى شئ من مقدمات ادلتنا لايضرنا بخلاف الخصم فان مقالتهم مؤسسة على ادلتهم فينهدم بانهدامها (قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم) اى ندرك بالبصر خصوصية كل منهما فنميز كلا منهما عن الآخر وهذا ليس باستدلال على كون العين مرئيا حتى يلزم المصادرة فان العلم بكون المبصر مبصرا بديهى لانشتبه بل هو تنبيه عليه وازالة لنوع خفاء يعرض من ان الشئ قد يكون مرئيا بالذات وقد يكون مرئيا بالعرض والمرئى بالحقيقة هو الاول فربما يشتبه الحال بينهما ومن ههنا ذهب الحكماء الى ان المرئى بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان للجسم «ويتوقف» انكشافا بالذات عند المبصر كما اذا رأيت شبحا من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه واضوائه عند المبصر وسيجئ لهذا الكلام تتمة (قوله اذ لا رابع يشترك بينهما) يتوهم عليه لصحة الرؤية على ماصرح به بعضهم فسقط مايقال من ان مطلق التحيز اعم من ان يكون بالذات اوبالغير ووجوب الوجود بالغير ومثل المعلومية والمذكورية ونحوها مشتركة بينهما (قوله ولامدخل للعدم فى العلية) اذ المراد بعلة الصحة مايصح ان يكون متعلقا للرؤية ولاخفاء فى وجوب كونه موجودا خارجيا وهذا معنى ما ذكر فى شرح المواقف من ان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ماهو مركب منه والرد عليه بانه لاينافى كون العدم شرطا مندفع بما ذكر فيه ايضا من ان متعلق الرؤية هو الوجود مطلقا

بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى مالم يقم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضرورى فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلى وسمعى تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وبين عرض وعرض ولابد للحكم المشترك من علة مشتركة وهى اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولامدخل للعدم فى العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهى الوجود

اعنى كون الشئ ذاهوية مالاخصوصيات المرئيات فلايتصور هناك اشتراط بشرط معين ولاتقييد بارتفاع مانع على ان ذلك انما ذكر فيه لنفى كون العدم جزأ من علة الصحة اونفسها (قوله ويتوقف امتناعه) اى امتناع ان يرى على ماهو مدعى الخصم وفى بعض النسخ امتناعها اى الرؤية ولما لم يثبت كون شئ من خواص الممكن شرطا ولا كون شئ من خواص الواجب مانعا ثبت جواز الرؤية عقلا على انك قد عرفت آنفا انه لايتصور هناك اشتراط شرط معين ولاتقييد بارتفاع مانع قال رحمه الله ثم الشرطية اوالمانعية انما يتصور بتحقق الرؤية لابصحتها فتدبر (قوله ولاخفاء فى لزوم كونه وجوديا) قال رحمه الله فان ما لاتحقق له فى الاعيان لايكون متعلقا للرؤية بالضرورة والالزم صحة رؤية المعدوم فاندفع به الاعتراضان الاولان (قوله فتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية ماوهو المعنى بالوجود واشتراكه ضرورى) فاندفع به السؤالان الاخيران واعترض عليه بان كون الشئ له هوية مابل مفهوم الهوية ايضا امر اعتبارى

ويتوقف امتناعها على ثبوت كون الشئ من خواص الممكن شرطا اومن خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما الاترى بناء على ان الله تعالى لم يخلق فى العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لابناء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلاتستدعى علة ولو سلم فالواحد النوعى قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلاتستدعى علة مشتركة ولو سلم فالعدمى يصلح علة للعدمى ولو سلم فلانم اشتراك الوجود بل وجود كل شئ عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولاخفاء فى لزوم كونه وجوديا ثم لايجوز ان تكون خصوصية الجسم اوالعرض لانا اول مانرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية مادون خصوصية جوهرية اوعرضية اوانسانية اوفرسية اونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله الى مافيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية ماوهو المعنى بالوجود واشتراكه ضرورى وفيه نظر

١٤ ع ك لاتحقق له فى الاعيان فكيف يكون متعلقا للرؤية بل متعلقها ليس الاخصوصيات المرئيات ولايلزم ان يكون كل ادراك صالحا لان يتوسل به الى تفصيل المدرك الى مافيه من الجواهر والاعراض بل قد يكون اجماليا متعلقا بجملة المدرك من حيث هى مدركة قال رحمه الله وهذا الدليل منقوض بالملموسية فان متعلق الملموسية ليست الا الوجود بمثل مامر مع ان صحتها مخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الانسب

لمذهب الشيخ التزام صحة الملموسية بالنسبة الى موجود وبالجملة فقد اطبق المحققون على ان اثبات الرؤية بالدلالات العقلية لايخ عن شوب والمعتمد فى ذلك هو السمع على ماختاره الشيخ ابو منصور الماتريدى (قوله لجواز ان يكون متعلق الرؤية هى الجسمية ومايتبعها) لكن ينافيه حديث ان متعلق الرؤية فى بادى الرأى لايزيد على مطلق الهوية فتأمل (قوله والمعلق بالممكن ممكن) قيل عليه يصح ان يقال ان انعدم المعلول الاول انعدم الواجب تعالى مع ان المعلق عليه ممكن والمعلق ممتنع والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لابحسب الامكان والجواب منع صحة ذلك لغة والمقصود التمسك بالظواهر وقوله الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع المفروض فاذا فرض وقوع المعلق به لامكانه لزم وقوع المعلق والالزم الكذب فظهر ان الكلام الدال على الارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان يكون المرتبط ممكنا اذا كان ما ما ارتبط به ممكنا (قوله وقد اعترض بوجوه) منها ان موسى عم لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضرورى لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع لاينكر « واجيب » فصار معنى قوله ارنى اجعلنى عالما بك علما ضروريا وجوابه انه مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دلالة ينبو عنه مقامه اما اولا فلانه لايناسب قوله انظر اليك اذا المراد من النظر الموصول بالى هو الرؤية واما ثانيا فلانه لايطابقه قوله تعالى فى الجواب لن ترانى اذ المراد به نفى الرؤية اتفاقا على ان موسى عم كليم الله وقد خاطبه ربه من قبل فكيف لم يكن عالما به ضروريا حتى سأله وقد شكك فى هذا بان المراد من العلم الضرورى هو العلم المتعلق بهويته الخاصة والخطاب لايقتضيه كخطاب من لم نشاهد والجواب ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى انكشاف المشاهدات فهو الرؤية

لجواز ان يكون متعلق الرؤية هى الجسمية ومايتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثانى ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب ارنى انظر اليك فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه جهلا بما يجوز فى ذات الله تعالى ومالا يجوز اوسفها وعبثا وطلبا للصح والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن فى نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لايثبت على شئ من التقادير الممكنة وقد اعترض بوجوه اقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لانم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال

بعينها وان اريد به نوع آخر من الانكشاف فلابد من تصويره وبيان امكانه فى حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه بخطابه حتى يحمل كلام المأول عليه ان ارتضاه (قوله واجيب بان كلامن

واجيب بان كلامن ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة فى ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه فى حكم الله تعالى بالامتناع وايا ما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون (واجيب بالنقل ورد الدليل السمعى بايجاب رؤية المؤمنين لله تعالى فى دار الآخرة) اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية فى الآخرة وان الآيات الواردة فى ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئى فى مكان وجهة ومقابلة من الرائى وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون فى غاية القرب ولا فى غاية البعد واتصال الشعاع من الباصرة بالمرئى وكل ذلك محال فى حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله (فيرى لا فى مكان ولا على جهة ومقابلة واتصال شعاع اوثبوت مسافة بين الرائى وبين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى اياانا وفيه نظر لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى الله تعالى فى الدنيا والالجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى

ذلك خلاف الظ) اما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسؤل واما الثانى فلان المذكور فى الاية تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال انظر الى الجبل فان استقر مكانه (قوله كفاهم قول موسى عم ان الرؤية ممتنعة) فلا وجه لارتكاب طلب المحال بل كان يجب على موسى عم المبادرة الى زجرهم وردعهم كما فعل ذلك حين ما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة حيث قال انكم قوم تجهلون لان تأخير الرد تقرير للبطلان وتجويز للرؤية وذلك غير جائز على الانبياء بل هو كفر عند اكثر المعتزلة (قوله لم يصدقوه فى حكم الله تعالى بالامتناع) لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا حاضرين وقت سؤال الرؤية انما الحاضرون هم السبعون المختارون ومن لم

يقبل من نبى الله مع تأيده بالمعجزات فكيف يتصور قبوله من اتباعه على انهم لو حضروا وسمعوا فكون المسموع كلام الله لا يثبت عندهم الا بمجرد اخباره عم وكيف يصدقونه فى ذلك وهو يقولون انك ساحر كذاب (قوله لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر) فيه

تأمل فانهم جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس ولامعنى لكون ذلك بحاسة البصر ولهذا قال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذاته تعالى غير رؤية سائر المبصرات بالماهية ولهذا لم يشترط بشرائطها وان كان يكفى فى ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأى البعض وقد يدل التصوير المذكور ايضا انه لايجب ان يكون بحاسة البصر ولهذا قال للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو فى النوع المعلوم من الرؤية لافى الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى ومن ههنا قال من قال ان المراد من العلم الضرورى فى تأويل بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بهويته الخاصة ثم الحق ان الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان امكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن المدعى ان ذاته تعالى ينكشف لنا بحاسة البصر بلا كيفية واما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك الا بحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على انهم يوافقونهم فى ذلك كما هو اللائق باصولهم (قوله لايجب عند اجتماع الشرائط) واحتمال الجبال الشاهقة يندفع بحكم العادة بعدمها (قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق) يريد انه يحتمل ان يكون تعريف الابصار «مقرونة» للعهد والمقصود نفى ادراك ابصار الكفار ولو سلم فيحتمل ان يكون المراد سلب الاستغراق بان يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفى عليه ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود النفى على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالمنفى هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى على ماهو معنى الادراك ولو سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السلب مخصوصا ببعض الاوقات فانه تعالى لايرى قبل الحشر اتفاقا او ببعض الاحوال بان يكون الرؤية مواجهة وانطباعا فلا يقوم هذه الاحتمالات لايتم الاحتجاج بها بل نقول يجب حملها على احدها جمعا بين الادلة (قوله كالمعدوم لايمدح بعدم رؤيته) وماظن من انه انما لايمدح

ولايجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لاسلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى انه لادلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لايمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح فى ان يمكن رؤيته ولايرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئيا لايدرك بالابصار لتعاليه عن التناهى والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة فى سؤال الرؤية

لاتصافه بالعدم الذى هو معدن كل منقصة فقيه ان المدح بجهة لايقتضى الكمال من جهات اخر وكذا النقصان من جهة لاينافى المدح بغيرها واما عدم مدح الاصوات والروائح بعدم الرؤية فلما تقرر فى العقول بناء على مجارى العادات من امتناع رؤيتها حتى لم يتفطن بجوازها عقلا الا النجارية من العلماء بخلاف رؤيته تعالى فان جوازها كان مشهورا فيما بين الامم مقبولا عندهم الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة تشبثا بذيل الامم الخارجة عن الملة على ان مطلق عدم الرؤية ليس مما يمدح بها بل ماهو بسبب التحجب بحجاب العز والكبرياء والتمنع بما يدهش الابصار ويردها بالحيرة والبوار وماورد من تمدحه تعالى بنفى الشريك ونفى اتخاذ الولد والصاحبة فمبنى على ماتقرر فى الاوهام من ان كل حى صانع ملك معبود فله صاحبة وولد ووالد وخدم وخول ومعاون ومعارض ولهذا جعلوا لله شركاء الجن وقالوا الملائكة بنات الله فاثنى على نفسه بانه مع كونه جامعا بهذه الصفات متعال عما ذكر فسبحانه ما اعظم شانه (قوله مقرونة بالاستعظام والاستنكار) كما قال الله تعالى لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فلو لم يكن

مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم فى طلبها الامتناعها والامتنعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية فى الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فى ان النبى عليه السلام هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف فى الوقوع دليل الامكان واما الرؤية فى المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء فى انها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين (والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائى واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله

ذلك طلب امر محال فى حقه تعالى وتجاسرا عليه بما لايليق بكبريائه لما كان خروجا عن المعقول بل كان طلب حجة من النبى عم واتيان بمعجزة تدل على صدقه ويمكن ان يقال ماذكروه انما يدل على ان ذلك خرق لحجاب عزه وقدرته دون قدرة فان رؤية الله تعالى اشرف كرامة اعده الله لعباده الصالحين فى دار الجزاء فطلب تعجيله من غير مجاهدة عبادة ومكابدة خلاف شهوة وعادة بل ومن غير اصل ايمان ومع جحود وتعنت لاشك انه استكبار عظيم وعتو كبير واما مجرد طلب ماهو فى حقه محال من غير علم باستحالته بل ومع ظن الجواز فالخطب فيه اهون من ذلك فاجعلوه دليل الامتناع فهو على الجواز ادل (قوله يكون بالقلب دون العين) يرد عليه ان البديهة تشهد بان المبصر فى المنام كالمبصر

فى اليقظة فى كونه مبصرا بالعين فان جعل النوم ضد الادراك فلا عبرة بتلك المشاهدة اصلا وان لم يجعل ضداله فكما يعتبر بعض الادراكات يجب ان يعتبر البعض الآخر ولا عبرة بانتفاء شرائط الابصار فى المبصر فى المنام كما عرفت ذلك (قوله لكان عالما بتفاصيلها) لان كل فعل جزئى يصدر من الفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئى ملائم وقصد مرتب عليه فلا جرم يكون عالما بتفاصيل افعاله وقد ناقش فى بطلان اللازم بانه لا يلزم من الشعور الشعور بالشعور ولا دوامه فان الانسان اذا تمرن على عمل من الاعمال لا يحتاج الى مزيد التفات اليه وربما يكون اكثر همته مصروفا الى امر وخاطره مشغولا بتدبير مهم وهو فى ضمن ذلك يتدأب على عمل معتاد ويلاحظ كل جزئى يباشره ملاحظة ما يفعله بقصد مرتب عليه لكنه لقلة التفاته اليه وعدم مبالاته بشانه لا يثبت ذلك فى ضميره حتى لو سئل عن تفاصيل عمله لم يقدر على الجواب ولو حال مباشرته ومن انصف من نفسه وتأمل احوال ارباب الحرف والاعمال التى يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر عمل كضرب اوتار المزامير ونقرات المزامير لا يستبعد ذلك واما ان الانسان لا يعرف اى جنس من عضلاته يجب تحريكه ليتم القبض والبسط وكم عدده وكيف « او معمولكم » ينبغى ان تحرك ونحو ذلك مما يتوقف عليه من ذلك عمله يجب ان يعلمه البتة وان لم يقدر على تفصيله وتلخيص العبارة عنه ومالم يتوقف عليه ذلك فليس يعلمه جزما ولا ضير (قوله ومايحتاج اليه) على صيغة المبنى للفاعل وفاعله ضمير الحركات (قوله على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير) ترجيح لهذا الوجه بعدم احتياجه الى ارتكاب ماهو خلاف الاصل قيل ينبغى ان يجعل المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول يتناول مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود وفيه نظر لان اطلاق المصدر على نفس الاحداث

لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشى من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشى بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا فى اظهر افعاله واما اذا تأملت فى حركات اعضائه فى المشى والاخذ والبطش ونحو ذلك ومايحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر الثانى النصوص الواردة فى ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اى عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير

وعلى الهيئة الحاصلة به شائع ذائع فيما بينهم ولا بعد ذلك من قبيل جعل المصدر بمعنى المفعول مثلا اذا قلت هذا الدرهم ضرب الامير فهناك ثلثة اشياء الدرهم المضروب والنقش الحاصل عليه وايجاد ذلك النقش فالضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال انه بمعنى المفعول اى المفعول به فانه المتبادر عند الاطلاق ويستعمل فى كل واحد من المعنيين الاخيرين حقيقة والمعنى الاخير لا يصلح ان يكون متعلقا للخلق واما المعنى الثانى وهو

او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع اعنى ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللذهو عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل شئ اى ممكن بدلالة العقل وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق فى مقام التمدح بالخالقية لكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالفائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك فى الالوهية بمعنى وجوب الوجود كالمجوسى او بمعنى استحقاق العبادة كالعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التى هى بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ماوراء النهر قد بالغوا فى تضليلهم فى هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوسى اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشى وحركة المرتعش فان الاولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى

المراد ههنا فلا امتناع فى تعلق الخلق به ولا يتناول ايضا مثل السرير ثم انه ليس فى الآية اضافة حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق وقد عرفت انه لا حاجة اليه (قوله او معمولكم اطلاق المعمول على الحاصل بالعمل وان صح قياسا لكن المتعارف استعمال العمل فيه واستعمال المعمول فى محل العمل كما يقال هذا السيف معمول فلان وكذلك المتبادر من مثل وما يعملونه هو المعمول بالمعنى المتعارف كما قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام ولهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال بالآية يتوقف على جعل ما مصدرية ثم ان المعنيين المذكورين

معنيان مختلفان بالحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المعمول وما يعملون فيهما الا بطريق استعمال اللفظ المشترك فى معنييه فلا يتصور تعميمه لهما الا عند من يقول بعموم المشترك (قوله اى ممكن بدلالة العقل) دفع لما يقال من ان الآية لا يمكن ان يجرى على عمومها لان الشئ يتناول الواجب ايضا والعام اذا خص منه البعض لا يبقى حجة فيما عداه فدفعه بان الواجب مخصوص منه عقلا اذ لا يتصور كونه مخلوقا وما خص منه بدلالة العقل قطعى فيما عدا المخصوص كما تقرر فى موضعه (قوله افمن يخلق كمن لا يخلق) اى الذى يصدر منه حقيقة الخلق ليس كالذى

لايصدر منه ذلك فى شئ حذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم دلالة على ان مناط المدح واستحقاق العبادة انما هو نفس الخلق فلا وجه لما يقال من ان المراد خلق الاعيان (قوله لبطل قاعدة التكليف) اى القاعدة التى هى كون الانسان مكلفا وكونه ممدوحا على افعاله مذموما عليها مثابا معاقبا وذلك لان مبنى ذلك كله على كونه الانسان مختارا فى فعله اذ لا معنى للتكليف بما ليس بمقدور ولا للمدح او الذم عليه ولا استحقاق الثواب او العقاب وهذا بناء على حكم العقل بالحسن والقبح فى الافعال وذلك باطل عند الاشعرية ومع ذلك فقد اجابوا عن بطلان قاعدة التكليف بما ذكر فى الشرح وعن بطلان المدح والذم بان ذلك باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشئ ويذم بحسنه وقبحه وعن بطلان الثواب والعقاب بان ترتبهما على الاعمال ليس بناء على الاستحقاق بل كترتب سائر العاديات مثل ترتب الاحراق على مسيس النار (قوله لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين) يعنى قوله تعالى كن كما دل عليه قوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وانما لم يجزم بذلك لاحتمال ان يكون المراد « الكفر » عليه بوقوعه (قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة اتقان) اى تطبيق له على ما يقتضيه الحكمة وتعرية له عن مظان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالقضاء وانما اعتبر الفعل فى معنى القضاء لانه معتبر فى وضعه اللغوى قال فى الصحاح القضاء الصنع والتقدير كما قال تعالى فقضيهن سبع سموات فى يومين ومنه القضاء والقدر ومن قال انه عبارة عن الارادة

لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفى الكسب والاختيار اصلا وامانحن فنثبته على ما نحققه ان شاء الله تعالى وقد يتمسك بانه تعالى لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزانى والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ لا من اوجدها اولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات فى الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير (وهى) اى افعال العباد (كلها بارادته ومشيته) قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد (وحكمه) لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) اى قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول

الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهي عليه فيما لا يزال فعليه البيان (قوله الكفر مقضى لا قضاء) وتلخيصه ان الكفر له نسبة اليه تعالى هي خلقه اياه على مقتضى حكمته ولا اعتراض عليه فيه لانه مالك الملك كله يتصرف فيه كيف يشاء لا يتضرر بشئ كما لا ينتفع به وله نسبة اخرى الى المكلف هي وقوعه صفة له بكسبه واختياره والاعتراض عليه لانه اسخط مولاه واستحق العقوبة الدائمة التي لا يرجى العفو عنها (قوله هو تحديد كل محدود بحده الذي يوجد به) لم يلتفت الى ما يقال من انه عبارة عن ايجاد الموجودات على قدر مخصوص وحد معين اذ لم يعتبر مفهوم الايجاد في وضعه اللغوي والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه كما سلف في القضاء بعينه (قوله وهذا شنيع جدا) قال رحمه الله والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده تعالى ثم قال والتفصي عن ذلك بانه

الكفر مقضى لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما ازمني احد مثل ما ازمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد الله تعالى اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني

١٥ ك ع اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقع

واجب الوقوع لتعلق علمه وارادته فيكون الطرف المرتفع واجب الارتفاع والمختار يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك ولا تمكن مع الوجوب والامتناع الامن قبله وحاصل جوابهما منع مدار هما فان تعلق ارادته تعالى وعلمه فى الازل بان العبد يفعل باختياره فعلا مخصوصا فيما لا يزال لا يجعله واجب الوقوع ولا ضده ممتنع الوقوع فسقط اعتراضان (قوله اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع) بناء على امتناع انقلاب علمه جهلا وامتناع تخلف مراده عن ارادته كما هو المذهب قيل عدم فعل العبد ازلى والازلى لا يكون متعلقا للارادة لان اثرها حادث والجواب منع ذلك فان كثيرا من ذلك حادث ولو سلم فيمكن تعلق الارادة بالعدم الازلى باعتبار استمراره واما ان الارادة من علل الوجود والعدم يكفيه عدم علة الوجود فذلك كلام آخر متلقى بالقبول من الفحول وكلام الشارح مبنى على ان العدم مقدور كما ذهب اليه البعض (قوله فيكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا) ضرورة ان الله تعالى فى الازل اذا علم ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا معينا فيتصف به فهذا الاختيار والاتصاف المتفرع عليه لابد من وقوعهما فيما لا يزال اذ لو كانا ممتنعين فيه لكان «احتجنا» علمه تعالى متعلقا بانتفائهما لما عرفت من انه تابع للمعلوم مطابق له فتعلق علمه تعالى بوجود شئ يستلزم وجوده بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى يرد عليه انه لا مدخل للعلم فى وجود الحوادث على ما سبق وكذا اذا تعلق ارادته بوجوده لابد من وجوده بناء على امتناع التخلف وليس تعلق الارادة متفرعا على تعلق العلم بل الامر بالعكس فلا غبار (قوله وايضا منقوض بافعال البارى تع) فانها اختيارية باتفاق الملبين مع ان الدليل جار فيها بعينه فانها معلومة له ومرادة له ايضا ولو فيما لا يزال فيكون وقوعها

اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا وهذا ينافى الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لامناف وايضا منقوض بافعال البارى تعالى فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا الكلام فى قوة هذا الكلام ومتمماته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش

واجبا وانتفاؤها ممتنعا فلا تكون مقدورة له تعالى فظهر ان جريان هذا الدليل في افعاله تعالى لا يتوقف على كون تعلق ارادته ازليا كما ان تمامه في افعال العباد لا يتوقف على ذلك بل يكفي في تمام كل واحد منهما وجوب ما يتعلق ارادته تعالى به الا يرى الى انه يجاب عنه بان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه (قوله احتجنا في التفصي عن هذا المضيق) وهذا المبحث من مداحض علم الكلام وقد اضطربت آراء المتكلمين فيه بناء على تعارض المقدمتين القطعيتين اللتين ذكرهما فاخذ اكثر المعتزلة بالمقدمة الثانية واسندوا افعال العباد الى قدرتهم بطريق الاختيار وجعلوا المختص بالله تعالى خلق الجواهر لا خلق الاعراض ايضا واعتمدوا في ذلك على شهادة الضرورة وردبان الضروري وجود القدرة لا تأثيرها ولان ذلك بطريق الاختيار واستظهروا ايضا بحجج عقلية ونقلية وقد سمعت طرفا منها باجوبتها واخذت الجهمية بالمقدمة الاولى فلم يثبتوا للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة وجعلوا الحيوانات في ذلك بمنزلة الجمادات والضرورة العقلية تكذبهم وتصدى ما عدا الطائفتين للجمع بين المقدمتين فقال الاستاذ افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين على ان يكون كل منهما مؤثرة في وجودها ولا يخفى ضعفه وقال القاضي على ان يتعلق قدرة الله

احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة الفصيحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات

باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة او معصية وفيه ان هذه الصفة امر اعتباري يلزم فعل العبد من موافقته لما امره الله به او مخالفته فلا معنى لكونه اثر القدرة وقال امام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب بما خلقه الله تعالى في العبد من مباديها من غير اختيار منه وهو مذهب الحكماء وقال اكثر اهل السنة ووافقهم الضرارية والنجارية هي واقعة بقدرة الله تعالى ايجادا وبقدرة العبد كسبا وذكر الشارح رحمه الله في بيان معنى الكسب اقوالا مختلفة لكن حاصلها يرجع الى اثنين احدهما ما قيل من ان اثر قدرة العبد تعيين احد طرفي الفعل ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فلا ينافي استبداد الواجب تعالى بالخلق وفيه نظر والثاني ما سمعت من ان القدرة بالنسبة الى المقدور تعلقين بمعنى الكسب ان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل تعلقا لا يترتب عليه وجود المقدور ومن ههنا قيل لم يثبت من معنى الكسب غير مقارنة القدرة

للفعل والذى يلوح بالتأمل الصادق ان الانسان اذا فعل فعلا اختيارا فلا محالة يتصوره اولا بوجه ملائم وهذا التصور ليس من قبل نفسه عند غير المعتزلة على انه قد يقع ذلك فى نفسه من غير توهم اختيار منه ثم ينبعث من ذلك التصور شوق اليه فيشتاق نفسه الى وصوله وهذا الشوق ايضا من قبل الفياض لكنه يتفاوت قوة وضعفا حسب تفاوت التفات النفس الى ذلك المتصور واستحسانه فربما يعرض عنه ويتصوره بوجه آخر غير ملائم على وجه ما فيضعف شوقه اليه ويقل رغبته فيه وربما يحجبه ذلك الامر زيادة احجاب فيديم ملاحظته اياه على ذلك الوجه ويكب عليها فيكمل شوقه اليه على حسب ذلك فينبعث منه طلب الى فعله وقصد الى تحصيله فيترتب الفعل اما بخلقه تعالى على مجرى عادته او بتأثير قدرة العبد ثم ان تمكن الانسان من الفعل والترك انما يتوهم فى امرين من هذه الامور الاول الاعراض عن تصور المطلوب على الوجه الملائم والالتفات الى وجه آخر له وترك ذلك وينبغى لمن يقول بكون الانسان قادرا ان يقول بذلك اذ ليس فيه ما ينافى استبداد الخالق بخلق الموجودات لكن الاظهر ان ذلك ايضا تابع للهيئات المزاجية والعوارض النفسانية الجبلية او المكتسبة الخلقية او الغير الخلقية كما هو مذهب الحكماء وامام الحرمين وان «وكفعل» كان له ان يغير تلك الهيئات ويبدلها بتوفيق الله بان يتأمل فى افعاله وما هو داع اليها من احواله والثانى الطلب المنبعث عن الشوق المسمى بالقصد والارادة وينبغى ان لا يسند ذلك الى الانسان ولا يجعل متمكنا من تركه لترتبه على ما ليس من قبله من استكمال الشوق وارتفاع الموانع ولو مثل الحياء والكسل ترتب سائر العاديات على اسبابها ولقد نبهناك بهذا الاطناب على ما هو اصل الباب وكشفنا عن معنى الكسب والاكتساب والله الموفق للصواب (قوله مثل ان الكسب واقع بآلة) تتناول الآلة الظاهرة كالجوارح والباطنة كالقلب والعقل حتى ان القصد والمعرفة بآلة واما صفات الله فلا تسمى آلة (قوله والكسب مقدور وقع فى محل قدرته) اى المكسوب مقدور وقع فى محل قدرته بخلاف المخلوق وملخصه ان الكسب اكتساب واستحصال للمقدور وتأثر وانفعال من الغير والخلق تأثير وافادة على الغير (قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به)

مثل ان الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع فى محل قدرته والخلق مقدور لا فى محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح انفراد القادر به فان قيل فقد اثبتم ما تنبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شئ ينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف

اى فى وجوب المكسوب بل يحتاج فى ذلك الى الخلق وهو مستغن عن الكسب فى ذلك (قوله وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى) فان قلت كل منهما منفرد بماله من الخلق والكسب خصوصا على مذهب الاستاذ فان كلا منهما منفرد بماله من تأثير ماقلت الممنوع هو الشركة فى الخالق

وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا وسفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لايخلق شيئا الاوله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجوزنا بان مانستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما فى خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهى عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) اى من افعال العباد وهو مايكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل والاحسن ان يفسر بمالايكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) اى بارادته من غير اعتراض (والقبيح منها) وهو مايكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل (ليس برضائه) لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعنى ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر لايتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافا للمعتزلة (وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل) اشارة الى ماذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلقه الله تعالى فى الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهى علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة

بان يستبد غيره بخلق شئ ما اذ الادلة القطعية دلت على انه لا خالق الا هو ولم يلزم ذلك فى شئ من المذهبين (قوله قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم) هذا بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح فى الجملة والا فقد ثبت الحسن والقبح فى الكسب شرعا ولم يثبت ذلك فى الخالق وبعد تسليم ان العقل يستقبح منه تعالى شيئا والا فقد سمعت انه مالك الملك على الاطلاق فلا يقبح تصرفاته على اى وجه كانت ولا يسأل بكيف ولا كم (قوله ليشمل المباح) فان الاكثرين على ان المباح من قبيل الحسن وهو ايضا برضاء الله تعالى (قوله وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل) انما فسرها بهالان الاستطاعة

قد يطلق على سلامة الالات كما سيجئ وهى متقدمة على الفعل لامعه واما ان ذلك علة للفعل او شرط له فلم نجد منهم كلاما يتعلق بذلك الا ماذكر فى اصل الفقه من ان القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة

وقد صرحوا بان المراد بالقدرة سلامة الاسباب بل هم فسموها الى ممكنة هى ما يتمكن به من اداء المأمور به من غير حرج حتى جعلوا الزاد والراحلة منها والى ميسرة توجب اليسر على الاداء كالغناء فى مال الزكاة فقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل يوهم انه اشارة اليه لكنه لايكاد يصح لما عرفت ولانهم انما جعلوها شرطا لوجوب الاداء فلا ينافى كونها علة لنفس الفعل على مافى كلام التبصرة على انه ليس معنى كونها علة للفعل انها موجدة له الا ترى الى قوله يفعل به الافعال الاختيارية فجعل الفاعل هو الحيوان فرجع معنى الفعلية الى معنى الشرطية على ان الجمهور قد فسروا القدرة بهذا المعنى بالصفة المؤثرة وفق الارادة فلا وجه لقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل وبالجملة لم يظهر لى وجه هذا الكلام بعد (قوله وبالجملة هى صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل فان قلت فسر الاكتساب فيما سبق بصرف القدرة ومعلوم ان القصد الى صرف القدرة انما يكون بعد وجود القدرة والعلم به فكيف يكون خلق القدرة عند قصدا كتساب الفعل بل يلزم من كونها مع الفعل خلقها بعد القصد على انا نعلم بالضرورة انا نقدر على بعض الحركات وان لم نقصدها قلت لما جرى « فعليكم » عادته تعالى على ان خلق القدرة عند القصد الى اكتساب بعض الحركات ظن ان القدرة حاصلة قبل القصد فلذلك صح القصد اليها وان لم يكن القدرة حاصلة فى الواقع بناء على ذلك الظن الراسخ (قوله واذا كانت الاستطاعة عرضا) لما رتب وجوب مقارنة القدرة للفعل على كونها عرضا سقط ماذكره المعتزلة من انه يلزم حدوث قدرة الله تعالى اوقدم مقدوره (قوله والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة) وهو خلاف ما ثبت

وبالجملة هى صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لايستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع فى امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التى بها الفعل هى القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لاتكون الا مقارنة له ثم ان ادعيتم انه لابد لها من امثال سابقة حتى لايمكن الفعل باول مايحدث من القدرة

بالضرورة من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن لقدرتنا ومن ذهل عن هذه النكتة زعم ان هذا الزام على المعتزلة والا فلا استحالة فى وقوع الفعل بدون الاستطاعة على اصلنا (قوله فعليكم بالبيان) لهذه الدعوى فانا من وراء منعها اذ الضرورة لم تشهد الا بوجود القدرة التى بها الفعل وقد اعترفتم بمقارنتها للفعل وهذا يصلح الزاما لمن يقول بوجودها قبل الفعل لكن لا يتم به الدلالة على نفيها (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) قيل عدم حدوث معنى فيها لا يدل على عدم تغيرها وبقائها بحالها لجواز ان يتجدد لها حالة اضافية والجواب ان تلك الحالة لا يجوز ان تعتبر جزأ من القدرة المؤثرة فيعود ذلك الى استكمال الشرائط على ما سيشير اليه (قوله ومن ههنا) يريد ان الامام الرازى لما نظر الى ضعف ما استدل على مذهب الشيخ واراد التوفيق بين القولين فقال قد يطلق القدرة على القوة المنبثة فى العضلات التى هى

فعليكم بالبيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بالجواز وجود الفعل بها فى الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها فى الحالة الثانية واجبا وفى الحالة الاولى ممتنعا فيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان حدوث كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل فى زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب فى الثانية لاتمام الشرائط مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبنى

١٦ ك ع

مبدأ للافاعيل المختلفة بانضمام ارادات شتى وهى متقدمة على الفعل من غير شبهة فلعل المعتزلة ارادوا ذلك وقد تطلق على القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولا يتصور تقدمها على الفعل بما لازم والازم تخلف الاثر عن المؤثر التام ولعل الشيخ اراد ذلك وهذا انما يستقيم لو ساعده الشيخ على القوة العضلية وتقدمها على انه قد قيل ان الشيخ لا يقول بتأثير القدرة فكيف يستقيم

ان يقال اراد القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولهذا وجه دفع (قوله على مقدمات صعبة البيان) قد عرفت ضعف المقدمتين الاوليين والمقدمة الثالثة لادليل عليها اذ يجوز عند العقل ان يقوم المعنيان بعين ويكون لاحدهما تعلق ناعت بالنسبة الى الآخر (قوله قلنا المراد سلامة اسبابه وآلاته) يعني ليس المراد هو السلامة المضافة الى الاسباب فانها من احوالها بل المراد سلامة الاسباب المضافة الى المستطيع اعني الهيئة الحاصلة له عند ذلك فان اطلاق المصادر على الهيئات التابعة لما يدل عليها من الاحداث مسلك ملحوب لهم وتلك الهيئة من صفات المستطيع بلا شبهة فلا اشكال في كون الاستطاعة عبارة عنها (قوله فلانم استحالة تكليف العاجز) فان قلت المقصود من التكليف هو الاتيان بما كلف به ولا يمكن ذلك بدون القدرة بالمعنى الاول قلت لو سلم فيكفيه وجودها حال مباشرة الفعل وقد جرت عادة الله على خلقها في تلك الحال «ولا» عند سلامة الاسباب فاقيمت مقامها وجعل وجودها في قوة وجودها ولما لم تجر عادة

على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز وهو بط اشار الى الجواب بقوله (وبقي هذا الاسم) يعني لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والالات والجوارح) كما في قوله تعالى * ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا * فان قبل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست بصفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والالات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلانم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثاني فلانم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عندابي حنيفة رحمه الله تع حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف بينهما الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب

بمثل ذلك فى سلامة الاسباب اشترط وجودها بالفعل قبل التكليف (قوله ولايخفى ان فى هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل) فان صح عن ابى حنيفة رحمه الله ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه فى الجمع بين كلاميه هو ماذكره الامام الرازى وقد استحسنه الشارح فى بعض تصانيفه ونسبه الى المحققين (قوله ولايكلف العبد بمالايس فى وسعه) اى ليس مما يصح تعلق قدرته به لافى الحال فقط بل ولا فى الاستقبال ايضا كخلق الجواهر مثلا واما مثل ايمان الكافر فهو وان كان غير مقدور فى الحال لكن يصح تعلق قدرته به فى الجملة ومنهم من قال يكفى بصحة التكليف تعلق القدرة بالفعل او بضده بدلا عنه فايمان الكافر وان كان غير مقدور لكن ترك الايمان والكفر مقدور ليس كترك خلق الاجسام (قوله ثم عدم التكليف بمالايس فى الوسع متفق عليه) اى بالمعنى الذى سبق ممكنا كان فى نفسه او ممتنعا لكن جواز التكليف به على اطلاقه ليس مما اتفق عليه جميع الاشاعرة بل لهم فيه تردد واختلاف واما مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق فقد عده الشيخ من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وارادته بخلافه وهو عندنا من قبيل مايطاق بناء على صحة تعلق القدرة الحادثة به

ولايخفى ان فى هذا الجواب تسليما بكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان فى حال الكفر يكون قبل الايمان لامحالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لاتكون الا معه حتى ان مايلزم مقارنتها للفعل هى القدرة المتعلقة بالفعل ومايلزم مقارنتها بالترك هى القدرة المتعلقة به وامانفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لاتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل (ولايكلف العبد بمالايس فى وسعه) سواء كان ممتنعا فى نفسه كجمع الضدين او ممكنا فى نفسه لكن لايمكن للعبد كخلق الجسم واما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصى فلانزاع فى وقوع التكليف به لكونه مقدور الممكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بمالايس فى الوسع متفق عليه لقوله تعالى ﴿ لايكلف الله نفسا الا وسعها ﴾ والامر بقوله تعالى انبؤنى باسماء هؤلاء ﴿ للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ﴿ ربنا ولاتحملنا مالاطاقة لنا به ﴿ ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال مالايطاق من العوارض اليهم وانما النزاع فى الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلى وجوزه الاشعرى

فى نفسه والالم يوجد عقيبه وهذا نزاع لفظى (قوله لانه لايقبح من الله تعالى شئ) يدل على صحة التكليف بالممتنع لذاته ايضا كما اختاره بعضهم لا الممكن فقط كما هو رأى بعضهم ومنهم من استدل على جواز التكليف بالمحال لذاته بل على وقوعه بتكليف ابى لهب بالايمان مع انه ممتنع لذاته وتقريره من وجهين الاول انه لو فرض انه آمن والايمان تصديق النبى عليه السلام فى جميع ماجاء به فهو فى حال ايمانه مكلف بان يصدقه عليه السلام فى اخباره عنه بانه لايصدقه بل يموت كافرا فتكليفه بالايمان حال الايمان اى امره بادامته وابقائه تكليف له بالتصديق بما علم فى نفسه خلافه بوجدانه والثانى ان تكليفه بالايمان تكليف بالجمع بين التصديق والتكذيب وذلك لان تصديقه فى النبوة تصديقا يقينيا تكذيب له فى ذلك الخبر الخاص وتكذيبه فى شئ من اخباره تكذيب له فى النبوة وقد اعترض عليه بان الواجب هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ويحتمل ان لايعلم ابولهب بهذا الخبر فلا يجب عليه التصديق به وهذا الاعتراض لايرد على الوجه الثانى على ان الشارح قد صرح بان الكلام فيمن وصل اليه مثل هذا الخبر وقيل ايضا « مع » الايمان فى حقهم التصديق فيما عدا هذا الخبر قال رحمه الله وهذا فى غاية السقوط ووجهه ماسبق من ان تكذيبه اى عدم تصديقه فى شئ من اخباره تكذيب له فى النبوة وربما قيل على التقرير الاول يجوز ان لايجد عن نفسه تصديقه اذ لايلزم منه الاخرق للعادة وهو ممكن فى نفسه فلا تكليف بالممتنع لذاته وليس بشئ اذ التكليف بعدم الوجدان بل بالتصديق بعدم التصديق حال وجدان التصديق وهو حاصل بقضاء الضرورة العادية واحتمال انقلاب العادة لايضر فيه ونظيره انه يمتنع ان يعتقد احد ان اوانى بيته انقلبت بعده ذهبا وان ولده الرضيع قد احاط بفنون الفضائل لانه اعتقاد النقيضين بناء على انه يعتقد نقيضيهما بقضاء العادة ولايضره فى ذلك احتمال انقلاب العادة

لانه لايقبح من الله تعالى شئ وقد يستدل بقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها على نفى نفس الجواز وتقريره انه لو كان جائز الملازم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة فى بيان استحالة كل مايتعلق به علم الله تعالى اوارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها ان الانم ان كل مايكون ممكنا فى نفسه لايلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والالجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن فى نفسه

وهذا وان خفي على ذلك القائل لكنه في غاية الوضوح (قوله مع انه يلزم من فرض وقوعه) يعني في الوقت الذي تعلق قدرته واختياره بوجوده (قوله قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف) فان الالم الغير المترتب على ضرب انسان وكذا الانكسار الغير المترتب على كسره لاصنع للعبد فيه اصلا اتفاقا (قوله لاصنع للعبد فيه اصلا) فيه بحث لانهم عدوا العلوم الحاصلة عقيب النظر متولدات مع انها مقدورة مكتسبة عندنا وسيجيء لهذا زيادة تفصيل في بحث الايمان (قوله فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة) ومن المعتزلة من امتنع عن القول بالتوليد فيما ليس قائما بمحل القدرة كضرار وحفص الفرد فلم يظهر بما ذكره عدم الكسب في المتولدات على رأيهما فتدبر (قوله ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية) فظهر ان المتولدات ليست منها ويرد عليه النقض بالعلوم الكسبية فانها مقدورة عندهم مع انه لا يتمكن من عدم حصولها بعد النظر والحق ان مباشرة السبب المستعقب للمسبب بمنزلة مباشرة نفس المسبب فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة لاينا في مقدوريته فكذا عدم التمكن من عدم حصول المسبب بعد مباشرة السبب

مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو ح والحاصل ان الممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه ح بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلانم انه لا يستلزم الخ (وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا (وما اشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق الله تعالى) لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل الفاعل فعلا آخر كحركة اليد موجبة لحركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل مخلوق الله تعالى (لاصنع للعبد في تخليقه) والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لاصنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لم يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية (والمقتول ميت باجله)

لاينافى مقدورية المسبب (قوله اى الوقت المقدر لموته) يريدان لكل حيوان وقتا قدر الله تعالى موته فيه بسبب خاص فهو يموت فيه بذلك السبب البتة حتى لو قدر عدم وقوع ذلك السبب فى ذلك الوقت فلا قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع بانتفائه وان كان عدم كل من الموت وسببه فيه مستحيلا بالنظر الى علمه وتقديره (قوله لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل) هكذا وقع عبارته فى النسخ الواصلة الينا والصواب ان القاتل قطع عليه الاجل كما وقع فى شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق التوليد لا صنع لله تعالى فيه فهو الذى قطع عليه الاجل اى لم يتركه ليستوفيه كله كما يقال قطع فلان علينا الطريق على ان المراد بالاجل جميع مدة حيوته كما فى قولك اجل الدين شهر ان لا الوقت المقدر لموته كما فى قولك اجل الدين رأس الشهر اذ لا يناسب المقام فالمقتول عندهم مات قبل الموت المقدر لموته حتى انه لو لم يقتل لامتد حيوته الى ذلك الوقت البتة فلا يكون عندهم وقت معين يكون الموت فيه قطعا وهذا يناسب انكارهم القضاء والقدر فى افعال العباد (قوله من غير تردد) اى من غير تقييد بعدم القتل ونحوه (قوله واحتجت المعتزلة) المذكور فى المواقف انهم ادعوا الضرورة فى تولد موته من فعل القاتل وما ذكره فى معرض الاستدلا تأييد لشهادة البديهة لكن لما كان جمهور المعتزلة على ان القول بالتوليد استدلالى جعل الشارح الوجوه المذكورة احتجاجات لا تنبيهات (قوله والجواب عن الاول ان الله تعالى)

اى الوقت المقدر لموته لا كما يزعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم الله من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة فى ان بعض الطاعات يزيد فى العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثانى ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدى لارتكابه المنهى وكسبه الفعل الذى يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة فان القتل فعل القاتل كسباً وان لم يكن خلقا (والموت قائم بالميت) مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودى بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة والاكثرون على انه عدمى ومعنى خلق الموت قدره (واجل واحد) لا كما زعم الكعبى من المعتزلة

قال هـذا الجواب يعود الى القـول بتعـدد الاجل وفيـه بحث اذلم يقـدر عمره الاسبعين لكن بسبب صدقة يؤتيها فيما لايزال معلومة له تعـالى فى الازل وذكر ايضا انها اخبار آحاد لاتعارض القواطع وان المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة فكما يقال ذكر الغنى عمره الثانى او بالنسـبة الى ماأثبته الملائكة فقد ثبت فيه الشئ مطلقا وهو فى علم الله مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله واليه الاشـارة بقوله يمحوالله مايشاء ويثبت وعنده ام الكتاب (قـوله ان للمقتول اجلين القتـل والموت) وزعم ان المقتول غير ميت لان القتل فعل العبد والموت صنع الله تعالى ولايخفى ان مراده انه فعل العبد توليدا فيكون عبارة عن بطلان الحيوة المتولد من فعل القاتل فلايرد عليه ان القتل حال القاتل والنزاع فى حال المقتول وهو الموت لاغير لكن مذهبه لايلايم انكار القضاء والقدر فى افعال العباد (قوله وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين) قالوا الرطوبة الغريزية اى الجـوهر الغـالب عليهـا الاجزاء الرطبة مركب

> ان للمقتول اجلين الموت والقتل وانه لولم يقتل لعاش الى اجله الذى هو الموت ولاكما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبتـه وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجالا اختراميه بحسب الآفات والامراض (والحرام رزق) لان الرزق

الحرارة الغريزية بمنزلة الدهن للفتيلة المشتعلة فهى دائما تضيئها وتعين عليها فى ذلك الحرارة المستفادة من خارج وكلما انتقصت يتبعها الحرارة الغريزية فى ذلك حتى اذا امعنت فى الانتقاص وتمام الجفاف انطفأت الحرارة الغريزية انطفـاء السراج عند نفـاد دهنه فيحصل الموت الطبيعى فذلك هـو الاجـل الطبيعى وهـو مختلف بحسـب اختـلاق الامزجة وهـو فى الانســان فى الاغلب تمـام مائة وعشرين سـنة وقـد يعرض من الآفات مثل البرد المجمد والحر المذوب وانواع السمـوم واصناف تفرق الاتصال وسـؤ المزاج ممايفسد مزاج البدن ويخرجه عن صلوحه لقبول الحيوة اذشرطها اعتدال المزاج فيهلك بسببه فذلك هو الاجل الاختـرامى والظـاهر ان النزاع بيننا وبينهم فى هذا المقام لفظى اذهم لاينكرون القضاء والقدر فالوقت الذى علم الله فيه بطلان الحيوة بأى سبب كان واحد عندهم ايضـا وماذكروه من الاجل الطبيعى نحن ايضـا لانذكره لكنهم يجعلون اعتدال المزاج وانحفاظ الحرارة والرطوبة ونحـو ذلك شروطا حقيقية لبقاء

الحيوة ونحن نجعلها اسبابا عادية وذلك بحث آخر وكذا بيننا وبين المعتزلة ان قالوا بالقضاء والقدر فى افعال العباد وان انكروهما فيها كما هو المشهور منهم او قالوا ان الله لايعلم الحوادث قبل وقوعها كما ذهب اليه بعضهم فالنزاع حقيقى (قوله اسم لما يسوقه الله تعالى فيأكله) فيدخل فيه المشروب تغليبا لكنه يخرج عنه غير المأكول والمشروب قال رحمه الله وهذا عرف واللغة اعم من ذلك ولهذا قالوا فينتفع به بدل فيأكله

واما تسمية المنفق رزقا على مادل عليه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فبناء على انه بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق دلالة على ان فضل الانفاق انما هو فيما اذا كان مما اعد للانتفاع ومست اليه حاجة ناجزة كما روى انه عم سئل اى الصدقة افضل فقال ان تصدق وانت صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان (قوله مع انه معتبر فى مفهوم الرزق فان الرزق فى الاصل العطاء مصدر قولك زرقه الله اطلق على ما ينتفع به باعتبار انه معطاه تعالى (قوله ان لايكون مايأكله الدواب) بل العبيد والاماء ايضا كما يرده «بمعنى» قوله تعالى ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها فانه يدل على ان للدواب رزقا (قوله وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا) وهو خلاف اما جمع عليه الملة قبل ظهور المعتزلة كذا فى المواقف وقد استدل عليه بقوله تعالى ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها واجيب بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا (قوله ومبنى هذا الاختلاف)

اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر فى مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع عن الانتفاع به وذلك لايكون الا حلالا ولكن يلزم على الاول ان لا يكون مايأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة فى معنى الرزق وانه لا رازق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام ومايكون مستندا الى الله تعالى لايكون قبيحا ومرتكبه لايستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره (وكل يستوفى رزق نفسه حلالا كان او حراما) لحصول التغذى بهما جميعا (ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه) لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع (والله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء)

ذكر خمس مقدمات يحصل منها ان الحرام ليس برزق بان يركب قياس من الشكل الاول هكذا الرزق مستند الى الله تعالى وما يستند اليه لا يستحق مرتكبه الذم والعقاب ينتج ان الرزق لا يستحق آكله الذم والعقاب فنضم اليه قولنا الحرام يستحق آكله الذم والعقاب فيحصل قياس من الشكل الثانى ينتج ان الحرام ليس برزق فنحن بعد تسليم الاستحقاق نقول ان للرزق اضافة الى الله تعالى باعطائه للعبد والاستحقاق المذكور ليس من هذه الجملة ولكن له اضافة اخرى الى العبد بكسبه له بمباشرة اسبابه ومبنى الذم والعقاب عليها الا يرى ان السعى فى تحصيل الرزق يكون واجبا عند الحاجة مستحبا عند قصد التوسعة على نفسه وعياله مباحا عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهى حراما عند ارتكابه كالسرقة والغصب والربوا (قوله بمعنى خلق الاهتداء والضلالة) تحقيق المقام ان الهدى قد يكون لازما مثل الاهتداء فيكون بمعنى الرشاد اى سلوك طريق يوصل الى المطلوب يقابله الغى والضلال بمعنى سلوك طريق لا يوصل اليه وقد يكون متعديا بمعنى الارشاد اى جعل الغير سالكا سواء الطريق يقال هداه الله للدين وهديته الطريق والبيت هداية

بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفى التقييد بالمشية اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام فى حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا وتسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك لمشية الله تعالى نعم قد يضاف الهداية الى النبى عليه السلام مجازا بطريق التسبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور فى كلام المشايخ

١٧ ع ك لكن لما لم يكن لك من هدايتك الاتسبيل لاهتدائه بوجه ما آل معنى قولك هديته الطريق والبيت الى الدلالة عليهما وتعريفهما وكذا آل معنى اضله الشيطان الى دلالته على طريق الردى فلا جرم شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على ما يوصل الى المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفيا له وكذا الحال فى اضل ثم انه قد ورد فى القرآن اسناد الهداية والاضلال اليه تعالى وقد عرفت ان المعنى الاصلى لهداية الرجل جعله مهتديا ولاضلاله جعله ضالا ولما كان افعال العباد مخلوقة له تعالى ولم يقبح منه شئ عند مشايخنا حملوهما عليها اذ لا ضرورة فى العدول عنهما بوجه ما فجعلوا الهداية عبارة عن خلق الاهتداء اى الايمان والاضلال عن خلق الضلال والكفر والمعتزلة لما اعتقدوا ان مثل الاهتداء والضلال من افعال العباد لا من صنعه تعالى والا لم يكن لترتب المدح والثواب على الاهتداء وترتب الذم والعقاب على الضلال وجه وان خلق الضلال قبيح منه تعالى اولوا الهداية المنسوبة اليه تعالى

ببيان طريق الحق بنصب الدلالة فى الدنيا وارشاد الناس الى طريق الجنة فى الاخرة على ماهو المعنى الطارى للهداية واولوا الاضلال بوجد ان العبد ضالا او تسميته ضالا او الاهلاك والتعذيب ثم لما لاح لبعضهم ان بعض هذه المعانى لايقبل التعليق بالمشية وبعضها لايخص المؤمن وبعضها ليس مضافا اليه تعالى دون النبى وبعض معانى الاضلال لايقابل الهداية على مالايخفى اولوا الهداية بالدلالة الموصلة الى البغية وجعلوا اسناد الاضلال اليه تعالى لكونه من فعل الشيطان بناء على المعنى الطارى مجازا لما انه باقداره وتمكينه اونحو ذلك وهذا عدول من الحقيقة الى المجاز بناء على اصلهم الفاسد فقساد مبناه على ماسلف فساده (قوله ان الهداية عندنا الاهتداء) اى معناها الاصلى ذلك فهو المراد من الهداية المنسوبه اليه تعالى ومثل هداه فلم يهتد مجاز بالنسبة الى اصل وضعه يحمل عليه بمعونة المقام وان صار حقيقة عرفية بحسب شيوع الاستعمال (قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) اى ذلك هو المعنى المراد منها بحسب الاستعمال اذلا يستقيم حملها على معناها الاصلى فى شئ من موارد استعمالاتها على اصلهم كما لايخفى (قوله ولقوم عم اللهم اهد قومى مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء) فلا وجه لسؤال ذلك من الله تعالى ولا لنفيه عنه عم وقيل ان « والا » ذلك ينافى طلب خلق الاهتداء ايضا ولعل وجهه ان قومه عليه السلام يهتدون وجوابه منع ذلك فان اكثر قومه اعنى قريشا اوامته لم يكونوا مهتدين فالمعنى عمهم بالهداية ولو سلم فالمعنى زدهم هدى اوثبتهم عليه اواهدهم من بعد بناء على ان العرض لايبقى واما مايقال من ان اهتدى مطاوع هدى وايضا يمدح الرجل بكونه مهديا فالهداية خلق الاهتداء فدلالة فى غير محل النزاع اذ لا نزاع فى ان المعنى الاصلى للهداية جعل الغير مهتديا (قوله وعند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى البغية) اى ذلك هو المعنى المستعمل فيه لفظ الهداية فى الاغلب وكذا الحال فى قوله وعندنا الدلالة الموصلة على طريق يوصل الى المط فلا ينافى ماذكره المشايخ من انها حقيقة فى خلق الاهتداء وانه المراد الظاهر

ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو بط لقوله تعالى * انك لاتهدى من احببت * ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصلة الى المط وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المط سواء حصل الوصول والاهتداء اولم يحصل (وماهو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى)

فيما ينسب اليه تعالى فتدبر هداك الله (قوله والالما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا) بانواع الآلام واصناف الاسقام وفى الآخرة بالخلود فى نار الجحيم وشرب الغسلين والحميم فان العدم اصلح له من الوجود من غير شبهة ولو سلم فالاصلح اماتته اوسلب عقله قبل تكليفه فان قيل بل الاصلح تكليفه وتعريضه للنعيم الدائم لكونه اعلى المرتبتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن امات طفلا فان قيل علم انه ان عاش ضل واضل فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ونمرود وزادشت وغيرهم من الضالين المضلين

والالما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر فى الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبى عليه السلام فوق امتنانه على ابى جهل اذ فعل الله لكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط فى الخصب والرخاء معنى لان مالم يفعله فى حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركه ولا بقى فى قدرة الله بالنسبة الى مصالح العباد شئ اذ قداتى بالواجب ولعمرى ان مفاسد هذا الاصل اعنى وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم فى المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد فى طباعهم وغاية تشبثهم فى ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع مايكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة له

اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لاجناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما كذا ذكره رحمه الله (قوله اذ قداتى بالواجب) يريد ان ماهو من مصالحه كان واجبا عليه فلا محالة يكون قداتى به فالم يأت به فلا يكون من مصالحه فيلزم ان لا يبقى له تعالى شئ مقدور من مصالحه ولا يخفى بطلانه لان اى قدر يضبط من مصالحه فالمزيد عليه ممكن ابدا وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فتأمل (قوله وجوابه ان منع مايكون حق المانع) يريد انه قد ثبت انه كريم حق وجواد مطلق وانه عليم بالعواقب كلها وافعاله واقعة على ماينبغى ويلائم عقول العقلاء وان خفى علينا وجه الحكمة فى بعضها فاذا ترك فعلا يظن انه اصلح بحال عبد من عبيده بل هو اصلح فى الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة حميدة وليس ذلك لقصور فى الكرم او لعدم رعاية مقتضى العدل والحكمة اذ ليس فيه منع بحق احد فلا يتوهم فى ذلك شائبة بخل او جهل او سفه او ظلم ثم لا يخفى ان ماذكر الزام لهم فى وجوب الاصلح بالنسبة الى كل احد بعد تسليم حكم العقل بالتحسين

والتقبيح فلا يرد عليه ان فيه الزاما بوجوب الاصلح فى الجملة (قوله ثم ليت شعرى) هو مصدر شعرت بالشئ بالفتح اشعر بالضم شعرا اى فطنت له وعن سيبويه ان اصله شعرتى حذف التاء كما حذف فى قولهم هو ابو عذرها وخبر ليت ههنا واجب الحذف بلا سادمسده اذا كان مرادفا بالاستفهام اى ليت علمى بما يسأل بهذا الاستفهام حاصل وقد يحذف الاستفهام ايضا كقوله ليت شعرى مسافر بن ابى عمرو وليت بقوله المحزون اى ايجتمع ام لا وذكر ابن الحاجب ان الاستفهام قائم مقام الخبر كالجار والمجرور فى ليتك فى الدار وردبان الاستفهام فى المعنى مفعول المصدر فكيف يقع خبرا عنه وقال ابن يعيش انه سادمسد الخبر وردعليه ايضا بان موضع خبر المصدر بعد جميع ذيوله من فاعله ومفعوله فالاستفهام لا يكون فى موضع الخبر فكيف يسد مسده فالصواب ماذكرناه اولا

ثم ليت شعرى ما معنى وجوب الشئ على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار ومیل الى الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتنعيم اهل الطاعة فى القبر) بما يعلمه الله ويريده تعالى وهذا اولى مما وقع فى عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء

(قوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم) يرد من غير لزوم صدوره عنه على قياس الوجوب الشرعى (قوله لانه رفض لقاعدة الاختيار) فيه بحث لان هذا وجوب مترتب على الاختيار وقد مر انه لا ينافى الاختيار بل يحققه فان قلت هذا انما يتصور لو امكن تعلق الاختيار بكل واحد من الطرفين قلت لابد عندهم للطرف المختار « على » من مرجح يرجح اختياره على اختيار الطرف الآخر فقد يكون لكل واحد من الطرفين رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار لكل واحد منهما بدلا عن الآخر نظرا الى جهة رجحانه وقد يكون احد الطرفين راجحا مطلقا فلا يتعلق الاختيار الا به فيكون وجوده من الله تعالى واجبا باختياره فهذا النزاع راجع الى النزاع فى وجوب المرجح فى الطرف المختار وعدمه واما ما اخبر الله تعالى بوقوعه فانما لم يقولوا بوجوبه لاحتمال ان يكون فى الطرف المخالف جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار به بسببها فلم يكن وجوبه الا بمجرد تعلق الاختيار بخلاف ما اختاروا وجوبه عليه تع فانه راجح مطلقا فى زعمهم فلا يتعلق الاختيار الا به ومن هنا لزمهم بعض الموافقة للفلاسفة ولا بأس اذ قد سمعت انهم قد تشبثوا باذيالهم فى كثير من الاصول (قوله الظاهرة العوار) اى العيب يقال سلعة

ذات عوار بفتح العين وقد يضم كذا فى الصحاح (قوله على ان النصوص الواردة فيه) اى فى عذاب القبر اكثر (قوله فالتعذيب بالذكر اجدر) تفريع على كثرة النصوص فيه وعلى كثرة مستحقيه معا (قوله وسؤال منكر ونكير هما ملكان) سميا بذلك لكونهما على هيئة منكرة لم يعرف مثلها والنكير بمعنى المنكور يقال نكرت الشئ بالكسر وانكرته بمعنى وقد انكر البلخى والجبائيان الملكين بالمنكر والنكير وقالوا المنكر مايصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير تقريع الملكين له فيكون بمعنى الانكار (قوله لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق) يريد انه ليس لامتناعها دليل من جهة العقل على ما يزعمه منكر وها وقد دل السمع على ثبوتها فوجب القول بها وبطل تأويل الظواهر الدالة عليها (قوله قال الله تعالى

على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر (وسؤال منكر ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان سؤال وكذا للانبياء عليهم السلام عند البعض (ثابت) كل من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى * النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب * وقال الله تعالى * اغرقوا فادخلوا نارا * وقال النبى عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال النبى عليه السلام يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت فى الحيوة الدنيا نزلت فى عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربى الله ودينى الاسلام ونبى محمد عليه السلام وقال النبى عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان عيناهما يقال لاحدهما المنكر والآخر النكير

النار يعرضون عليها) ومعلوم ان عرضهم على النار تعذيبهم من قولهم عرضهم على السيف اى قتلهم به وهو قبل يوم القيمة بدليل عطف عذابه عليه فيكون فى القبر وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا يفيد ان ادخالهم النار عقيب اغراقهم فيكون فى القبر (قوله وقال النبى عم يثبت الله الذين آمنوا نزلت) اى هذه الآية (فى عذاب القبر) اى فى شانه وان الله تعالى ينجى المؤمنين عنه وقوله اذا قيل ظرف ليثبت من حيث المعنى اى يثبتهم اذا قيل وقوله فيقول تفصيل له فيكون

القول الثابت هو قوله ربى الله الخ (قوله الى آخر الحديث) يعنى قوله عم فيقولان ماكنت تقول فى هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له فى قبره سبعون ذراعا فى سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلى فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذى لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا قال سمعت الناس يقولون فقلت مثله لا ادرى فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقول لان للارض اتأمى عليه فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك (قوله لان الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال) ولصعوبة هذا الاشكال افترق الناس فى هذه المسئلة فرقا فانكر فرقه عذاب القبر رأسا واعترف به آخرون ثم اختلفوا فمنهم من انكر احياء الميت فى القبر وجوز تعذيب الميت وهو خروج عن المعقول وبعضهم لم يجوز ذلك بل قال يجتمع الآلام فى جسد الميت فاذا حشر احس بها دفعة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال « بان »

الى آخر الحديث قال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث الواردة فى هذا المعنى وفى كثير من احوال الاخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك له فتعذيبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب او لذة النعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق فى الماء والمأكول فى بطون الحيوانات والمصلوب فى الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل فى عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والاخرة افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتأكيدا واعتناء بشانه فقال (والبعث او هو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور

باحيائه ايضا لكن اختلفوا فى اعادة الروح والمنقول عن ابى حنيفة رحمه الله هو التوقف فيها وانكر ابن الراوندى كون الميت جمادا وكون الموت ضدا للحيوة وجعله آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم والحيوة قال رحمه الله اتفقوا على انه تعالى لم يخلق فى الميت القدرة والافعال الاختيارية ويشكل هذا بجوابه للمنكر والنكير حتى قال ارجع الى اهلى فاخبرهم (قوله يجوز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء هذا مختار القاضى واتباعه او فى بعضها على ما اختاره بعضهم (قوله والمأكول فى بطون الحيوانات)

اذا لحيوة عندنا غيرمشروطة بالبنية فلا يبعد خلق الحيوة فى الاجزاء المتفرقة فى بطون الحيوانات اما فى جميعها او فى بعضها وان لم يبق فيها جزان مجتمعان اصلا (قوله بان يجمع اجزاءهم الاصلية) فيه اشارة الى ان الاجزاء الاصلية لم تنعدم بل زال اجتماعها وتألف بعضها ببعض فحشرها جمعها وتأليفها تأليفا ثانيا وربما قال رحمه الله لعل الله يحفظ تأليف الاجزاء الاصلية عن البطلان فلا يحتاج حينئذ الى تأليف ثان لا معاد ولا مبتدأ وهو بعيد فى مثل من احرق وذرت رماده الرياح ومنهم من قال ان اجزاء البدن تعدم برمتها ثم تعاد متمسكا بقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وفيه ضعف اذ هلاك الشئ لا يقتضى انعدامه بالمرة قال صاحب المواقف والحق التوقف فى ذلك اذ لم ينهض دليل على واحد منهما بخصوصه لا نفيا ولا اثباتا واما حديث اعادة الروح فمبنى على ان الروح مغاير للبدن لا الهيكل المحسوس ولا الاجزاء الاصلية على ما هو المختار عند كثير من المتكلمين بل اما اجسام لطيفة خفيفة نورانية سارية فى البدن سريان ماء الورد على ما هو المشهور من النظام وقد عزاه رحمه الله الى جمهور المتكلمين واما جوهر مجرد فى ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف قال رحمه الله وهو اختيار المحققين من الحكماء والمتكلمين (قوله مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به) فان ادلتها على كثرتها مدخولة كلها لا يصلح شئ منها للتعويل عليه وقد فصل ذلك فى المطولات فمن ارادها فليرجع اليها وربما ادعوا الضرورة فى ذلك قالوا تخلل العدم بين الشئ ونفسه ضرورى البطلان اذ لا يتصور التخلل الا بين الاثنين والاثنية تستلزم التغاير واجيب بان الشئ كان موجودا ثم صار معدوما ثم صار موجودا ولا فساد فيه اذ التخلل بالحقيقة زمان عدمه بين زمانى وجوده وهما متغايران على انه يجوز ان يغاير المعاد المبتداء بالعوارض الغير المشخصة وايضا لو تم ما ذكر لزم عدم بقاء الشئ زمانا والا لزم تخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه لانه موجود فى طرفيه وما يقال من ان التغاير بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع تخلل العدم بين المشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه بل انما يدفع تخلله بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فان اريد بذلك انه لا يستلزم

بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها (حق) لقوله تعالى * ثم انكم يوم القيمة تبعثون * وقوله تعالى * قل يحييها الذى انشأها اول مرة * الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود

الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين مشخصاته ونفسه فساده ظ اذ المقيد بقيد غير المقيد بآخر في الجملة وهذا القدر يكفي لصحة التخلل وان اريد انه لا يندفع به التخلل فيهما وان كان مع تغاير ما فبطلانه ممنوع وكذا ما يقال من ان التخلل انما يتصور بقطع الاتصال والوقوع في الخلال فلا تخلل في الباقي سخيف جدا اذ الباقي موجود في طرفي زمان بقائه وزمان بقائه متخلل بين زماني وجود الطرفين ولا فرق بين وجوده في الزمان المتوسط وعدمه فجواز وجوازه وفساده فساده كما لا يخفى على ذي بصيرة (قوله لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية) ويعيد اليها الارواح وليس في هذا اعادة المعدوم بالمعنى الذي يدعون امتناعه حتى لو سمي ذلك اعادة المعدوم كان اطلاقا لهذه العبارة على معنى آخر لم يقم على بطلانه شبهة فضلا عن حجة (قوله انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره) صفة كاشفة للاجزاء الاصلية واظهر منها ما يقال انها الاجزاء الحاصلة في اول الفطرة اي اول تعلق الروح بالبدن مما لا يتعلق بدونه عادة لان وجود اجزاء في البدن باقية من اول العمر الى آخر العمر في حيز المنع نعم يعلم كل احد « وان »

لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزأ منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال او في احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد

بديهة ان ذاته من اول عمره الى آخره باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزاء من بدنه لجواز ان يكون خارجا عنه على ما سمعت بل ذلك هو الظاهر اذ من المعلوم بديهة واستدلالا ان البدن متغير متبدل فلا يكون نفس الباقي (قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل) فان قلت اذا صارت الاجزاء المأكولة منيا للآكل وتكون منه بدن آخر يلزم المحذور قلت يجوز ان يحفظ الله تعالى تلك الاجزاء عن ان تصير منيا ولو سلم فيجوز ان يحفظ ذلك المني عن ان يصير بدنا لشخص فان قلت نحن نفرض زوجين اكلا طول عمرهما لحم الانسان وتولد منهما ولد قلت للمأكول جزء اصلي وفضل فيجوز ان لا يخلق الله المني الا من الفضل والمعتزلة قد اوجبوا ذلك عليه تعالى ليتمكن من ايصال الاجزاء

الى مستحقه (قوله وان الجهنمى ضرسه مثل احد) قيل لايجوز ان يكون ذلك بانضمام الاجزاء من خارج والا لزم تعذيبها من غير شركة فى المعصية وهو قبيح بل ذلك بطريق الانتفاخ والجواب بعد تسليم القبح ان المعذب هو الروح وهو اما عبارة عن الاجزاء الاصلية واما مغاير للبدن بالكلية فلا اشكال ثم ليت شعرى ما معنى الانتفاخ ههنا ان اريد به انفراج مابين الاجزاء فمعلوم ان مثل هذا الانفراج يبطل التأليف وان اريد به تخلخل الاجزاء فهو مختص بمالهمقدار على ان اصحاب الجزء لايقولون به (قوله لولم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء) اعلم ان التناسخية منهم من يقول بقدم النفوس وبتعلقها بالابدان بطريق التناسخ الى مالا يتناهى ومنهم من يقول بان النفوس اذا استكملت بقيت مجردة واما ان خرطت فى سلك المجردات واما اذا لم يتم استكمالها فربما تصاعد فيتعلق بالابدان الشريفة حتى ربما تتعلق بالاجسام السموية لاستتمام بقية كمال لم يحصلها وربما تنازل فى ابدان الحيوانات الخسيسة بحسب اخلاقها الردية

وان الجهنمى ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال مامن مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لولم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمى مثل ذلك تناسخا كان نزاعا فى مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمى تناسخا اولا (والوزن حق) لقوله تعالى ﴿ والوزن يومئذ الحق ﴾ والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال هى التى توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل فى الوزن حكمة لانطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لايوجب العبث (والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى ﴿ ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا ﴾ ولقوله تعالى ﴿ واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا ﴾

١٨ ع ك ورذائلها الكسبية فمن خالد على ذلك ومن ناج بالآخرة فمن لم يقل بقدم النفوس ولم ينكر الدار الآخرة ولم يقل بتعلق الروح ببدن بعد بدن فى الدنيا فليس من مذهب التناسخ فى شئ (قوله والعقل قاصر عن ادراك كيفيته) قال رحمه الله ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان واحد له كفتان ولسانان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد فى الحديث تفسيره بذلك واما ذكره بلفظ الجمع كما فى قوله تعالى واما من خفت موازينه فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الواحد هو الميزان الكبير اظهارا لجلالة الامر وعظمة المقام (قوله قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال هى التى توزن) حين سئل عليه السلام عن ذلك ويدل

عليه ماقال عليه السلام فى ساقة حديث طويل فتوضع السجلات فى كفة والبطاقة فى كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا يثقل مع اسم الله شئ قال رحمه الله وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيأت اجساما ظلمانية فتوزنان (قوله وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب) يريد ان العادة قد جرت على ذكر الحساب مع هذه الاشياء لكن لما ذكر الكتاب ومعلوم انه للحساب فهم ثبوته ايضا فلم يذكر للاكتفاء به (قوله والجواب مامر) من انه على تقدير كون افعال الله تعالى معللة لعل فيه حكمة لانطلع عليها وقد بين رحمه الله وجه حكمة تعم امثاله فليطلب من موضعها (قوله والحوض) اختلفوا فى انه هل هو الكوثر اوغيره ويدل على الاول ماروى انه عم قال فى اثناء حديث اتدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله اعلم قال عم فانه نهر وعدنيه ربى « موجونان »

وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب مامر (والسؤال حق) لقوله عليه السلام ان الله تعالى يدانى المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اى رب حتى قرره بذنوبه ورأى فى نفسه انه قد هلك قال الله تعالى سترتها عليه فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين (والحوض حق) لقوله تعالى * انا اعطيناك الكوثر * ولقوله عليه السلام حوضى مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة ويزل فيه اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك كما ورد فى الحديث (والجنة حق والنار حق) لان الايات والاحاديث الواردة فى بيانهما اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا فى عالم العناصر محال وفى عالم الافلاك اوعالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبنى على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه فى موضعه (وهما) اى الجنة والنار (مخلوقتان) الآن

عليه خير كثير هو حوض يرد عليه امتى الحديث ولذا قال فى بعض الكتب والحوض فى الجنة حق وصرح فى شرحه بانه عبارة عن الكوثر وقال القاضى الكوثر نهر فى الجنة وقيل حوض فيها ويدل على الثانى ان الكوثر فى الجنة اتفاقا والحوض فيما يقال فى المحشر يدل عليه ماروى عن انس قال سألت النبى عم ان يشفع لى فى يوم القيمة فقال انا فاعل فقلت يارسول الله اين اطلبك قال اطلبنى اول ماتطلبنى على الصراط قلت فان لم القك قال فاطلبنى عند الميزان قلت فان لم القك قال فاطلبنى عند الحوض فانى لااخطئ هذه الثلثة المواطن ويدل عليه ايضا ماروى فى وصف الحوض يغت فيه ميزابان يمد انه من الجنة احدهما من ذهب والآخر من ورق وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر او مستمد منه ينصب فيه ماؤه ولهذا ورد فى وصف ماء احدهما مثل ماورد فى ماء الآخر واوردهما ائمة الحديث فى الفصل المعقود لبيان الحوض واورد ائمة التفسير فى بيان الكوثر الاحاديث الدالة على وصف النهر والدالة على وصف الحوض ثم انه قد قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لايشرب عنه الامن قدر له السلامة عن النار وقيل ان من شرب منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لايعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الامن ارتد من الاسلام (قوله موجودتان تكرير وتوكيد) لان كونهما مخلوقتين يستلزم كونهما موجودتين اذلاقائل بفنائهما بعد وجودهما لكن لم يرد نص صريح فى تعيين مكانهما والاكثرون ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا من قوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عم سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع قال رحمه الله والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير (قوله لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة) قال رحمه الله وجعلها على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب بالدين والمخالفة لاجماع المسلمين ثم لاقائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها (قوله اذلاضرورة فى العدول عن الظاهر) كان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى مبالغة فى تحققه مثل ونفخ فى الصور و نادى اصحاب الجنة اصحاب النار

(موجودتان) تكرير وتأكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء لناقصة آدم وحواء واسكانهما الجنة والايات الظاهرة فى اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين اذلاضرورة فى العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى * تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علوا فى الارض ولافسادا *

ونحوهما (قوله قلنا يحتمل الحال والاستمرار) ولا احتجاج مع الاحتمال وقد اجيب بان الاستدلال موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق ويحتمل ان يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى تخصيص الجنة يوم القيمة للذين لا يريدون علوا فى الارض وهذا لا ينافى وجودها الآن وما يقال من ان المتبادر من جعل الدار لقوم تمكينهم من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة فيه مالا يخفى (قوله كل شئ هالك الا وجهه اى كل موجود فان المعتزلة وان جعلوا المعدوم شيئا لكن لفظ شئ ههنا بمعنى الموجود اتفاقا اما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وعلى كل تقدير فالجنة والنار خارجتان عنه عندهم لكونهما معدومتين عند وجود هذا الكلام عنه تعالى (قوله وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شئ جئ ببدله) يعنى ان المراد دوام نوعه فى ضمن افراده لا دوام شخصه فلا اشكال (قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء) اى العدم بعد الوجود بل يكفى فيه الخروج عن الانتفاع بان لا يترتب عليه الآثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه وبطلان تركيبه من غير انعدامه بالكلية (قوله الشرك «والسحر» بالله) اى اتخاذ الشريك لله تعالى يدل عليه ما روى فى رواية ابن مسعود ان تدعو لله ندا وقد خلقك وانما خصه بالذكر لانه افحش الكفر كما انه خص فى رواية قتل الولد لخشية ان يطعم منه وان يزنى حليلة الجار بمثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر ثم المذكور فى شروح الاحاديث انه

قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة وقالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم بط لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه قلنا لا خفاء فى انه لا يمكن دوام اكل بعينه وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شئ جئ ببدله وهذا لا ينافى الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفى الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك فى حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود الواجبى بمنزلة العدم (باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما) اى دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ما قيل من انهما يهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فلا ينا فى البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لا دلالة فى الآية على الفناء وذهب الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انها تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنى والفرار عن الزحف

لاتناقض فى الروايات الواردة فى الكبائر اذليس فى شئ منها مايؤذن بالحصر فلا يبعد ان يلحق بهاشئ آخر بدليل آخر كالاجماع مثلا وماذكره رحمه الله من انها تسعة فلم يوجد فى لفظ الراوى (قوله والسحر) لاخلاف فى انه من الكبائر وانما اختلفوا فى حكمه فقيل يجب قتل الساحر وقيل هو كافر وقال الشافعى اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا (قوله وقيل كل ماتوعد عليه الشارح) ويقرب منه ماروى عن على رضى الله عنه انها كل ذنب ختمه الله بنار او غضب او لعنة او عذاب (قوله الحق انهما اسمان اضافيان) لكن قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيأتكم يدل بظاهره على ان الكبائر ممتازة عن الصغائر بالذات اذ لولاه لم يتصور اجتناب الكبائر الا بعدم ارتكاب جميع مايتصور ماهو اصغر منه وانى يتسر ذلك كذا ذكره رحمه الله وقد قيل ان الكبيرة عند الفقهاء كل مايوجب حدا (قوله وقيل كل معصية اصر عليها العبد) ويقرب منه ماروى ان رجلا سأل ابن عباس اسبع الكبائر فقال هى الى سبعمائة اقرب الا انه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار (قوله وهذا هو المنزلة بين المنزلتين) اشار بصيغة الحصر الى رد ماتوهم من ان مرتكب الكبيرة ليس فى الجنة ولا فى النار

والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم وزاد ابو هريرة رضى الله تعالى عنه اكل الربوا وزاد على رضى الله تعالى عنه السرقة وشرب الخمر وقيل ماكان مفسدته مثل مفسدة شئ مما ذكرا واكبر منه وقيل ماتوعد عليه الشارح بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهى كبيرة وكل مااستغفر عنها فهى صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لايعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيف الى مافوقها فهى صغيرة واذا اضيف الى مادونها فهى كبيرة والكبيرة المطلقة هى الكفر اذلا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التى هى غير الكفر (لايخرج العبد المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولاتدخله) اى العبد المؤمن (فى الكفر) خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر فانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه الاول ماسيجئ من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة اوحمية اوانفة اوكسل

عندهم اخذا من قولهم له المنزلة بين المنزلتين (قوله خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة) فان قلت يفهم من سياق كلامه ان اقتراف الكبيرة بدون اقتران شئ مما ذكر ليس بكفر ايضا مع ان الامن واليأس كفر قلت ليس الامن وخوف العقاب طرفى نقيض وكذا اليأس ورجاء العفو اذ قد يرتفعان كما فى حالة الذهول عن عقاب مثلا على انه يحتمل ان يكون مراده خصوصا اذا اقترن به جميع الامور المذكورة (قوله لكونه علامة التكذيب) اما ان كان بطريق الاستحلال فظاهر واما اذا كان بطريق الاستخفاف فلان من اعترف بحقية الشرع كيف يستخف بما يوجب العقوبة النارية فى اعتقاده (قوله وعلم كونه كذلك) اى امارة التكذيب فعطفه على ماقبله قريب من عطف التفسير (قوله والتلفظ بكلمات الكفر) سواء كان مدلولاتها تكذيبا صريحا للنبى عم اولا (قوله « والجواب » اومنافق) النفاق اظهار الايمان وابطان الكفر واصله من نافق اليربوع اخذ فى نافقائه وهى احدى جحرته يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرققه فاذا اتى من قبل القاصعاء

خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال او الاستخفاف كان كفرا لكونه علامته التكذيب ولا نزاع فى ان من المعاصى ماجعله الشارح امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف فى القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا يحمل مايقال الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغى ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشئ من افعال الكفر والفاظه مالم يتحقق منه التكذيب او الشك الثانى الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصى كقوله تعالى * يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى * وقوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا * وقوله تعالى * وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا * الآية وهى كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبى عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لايجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا فى انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصرى فاخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق

وهى جحرته الذى يقصع فيه اى يدخل ضرب النافقاء برأسه فانتفق اى خرج ويقال النفاق ضربان احدهما ماذكر والثانى ترك المحافظة على معالم الدين سرا ومحافظتها علنا (قوله والجواب ان هذا احداث للقول المخالف) يريد ان ماذكروه وان كان اخذا بالمجمع عليه فى تسميته فاسقا لكنه ترك له من جهة جعل الفسق منزلة بين المنزلتين

والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثانى انه ليس بمؤمن لقوله تعالى ﴿ افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون * جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له ولا كافر لما تواترت من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه فى مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة فى الزجر عن المعاصى بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لابى ذر لما بالغ فى السؤال وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة فى ان الفاسق كافر كقوله تعالى ﴿ ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون * وكقوله تعالى * ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون * وكقوله عليه السلام من ترك صلوة متعمدا فقد كفر وفى ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى ﴿ ان العذاب على من كذب وتولى ﴿ وقوله تعالى * لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى * وقوله تعالى * ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين * الى غير ذلك

(قوله فان الكفر من اعظم الفسوق) وذلك لان الفسوق هو الفجور والخروج عن طاعة الله تعالى يقال فسق عن امر ربه اى خرج وكل الخروج عن طاعة الله تعالى هو الكفر (قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ) فيكون المعنى ان موجب الايمان المنع عن الزنا وحفظ الامانة والايمان الذى لا يترتب عليه ذلك ملحق بالعدم ومن عادة البلغاء ان يحصروا النوع فى الفرد الكامل وان يقولوا للقليل انه ليس منه ولا كذب فيه اذ حاصله اخراج الفرد الناقص عن الجنس لاعتبار

لابى ذر لما بالغ فى السؤال) روى عن ابى ذر انه قال اتيت النبى ع م وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة فقلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر وكان ابو ذر اذا حدث بهذا الحديث قال وان رغم انف ابى ذر

اى وصل الى الرغام وهو التراب يقال فعلت ذلك على الرغم من انفه اى على كراهة منه (قوله والجواب انها متروكة الظواهر) يريدان تلك الآيات ظواهر وقعت فى معارضة القواطع فيجب تأويلها فنقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى ان قال ومن لم يحكم بما انزل الله فالمراد بمن لم يحكم هم اليهود اذلم نتعبد نحن بالحكم بالتورية ولو سلم عموم من لم يحكم فالموصول فيما انزل الله للجنس فالمعنى ومن لم يحكم بشئ مما انزل الله ولاشك فى كفره ووقع فى عبارة الشارح على انه لوكان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر وفيه خزازة والاظهر فعموم السلب بدله وقد قيل ان الحكم بالشئ هو التصديق به ولاشك ان من لم يصدق بما انزل الله فهو كافر وهو غلط وقع من استعمال لفظ الحكم فى الاصطلاح بمعنى التصديق بل المراد بالحكم بما انزل الله هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه وليس المراد من قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر مطلق الفسق فى الكفر بعد الايمان بل حصر كماله فيه كقوله تعالى ذلك الكتاب على وجه وكذا المراد حصر العذاب الفظيع « لان » او الخالد على الكافرين واما الحديث فمع كونه من قبيل الآحاد وارد على سبيل التغليظ مع احتمال ارادة الاستحلال (قوله والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع) جواب عما يقال من انه لااجماع مع مخالفة الخوارج وحاصل الجواب ان الخوارج لخروجهم عن الجماعة وسلوكهم طريق البدعة ليسوا من اهل الاجماع فلا اعتداد بخلافهم (قوله فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا) قال رحمه الله وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين (قوله وذهب بعضهم الى انه يمتنع عقلا) قال ذهب شرذمة الى عدم جواز العفو فى الحكمة على مايشعر به قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات لكن المذكور فى بعض الكتب ان اهل السنة لايجوزون العفو عن الكفر خلافا للاشعرى وهو المناسب لماروى عن ابى حنيفة من ان الله تعالى يجازى عباده على افعالهم يثيب على الايمان والطاعات ويعاقب على الكفر والمعاصى

والجواب انها متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لايغفر ان يشرك به) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا فى انه هل يجوز عقلا م لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا

وانه لايجوز ان ينسب الى الله تعالى ان يعذب من لاذنب له لانه حكيم عادل والعذاب من غير سابقة ذنب سفه لايليق بالحكمة والعدل ثم ان الادلة المذكورة فى الشرح انما تتم عند من يقول بالحسن والقبح العقليين فى الجملة كالمعتزلة والماتريدية وهم اريدوا باهل السنة فى هذا المقام (قوله لان قضية الحكمة) اى حكمها وموجبها التفرقة بين المسئ والمحسن فالعفو عن الكفر فى الجملة مع العقاب على الكبيرة فى الجملة خروج عن الحكمة فلايجوز نسبته اليه تعالى لاخلالهما بماثبت بالقواطع من الحكمة فى افعاله وقد سقط بما قررنا مايقال من انه يجوز التفرقة بينهما بوجه آخر مثل اثابة المحسن دون المسئ ومايقال من انه يجوز ان يكون فى عدم التفرقة حكمة خفية لان ذلك رفض لشهادة البديهة (قوله نهاية فى الجناية) هذا دليل خطابى مع انه يعارضه خطابة اخرى هو انه تع عفو يحب العفو فلا يبعد ان يصدر عنه ماهو نهاية فى العفو عما هو نهاية فى الجناية وقوله لايحتمل العفو ورفع الحرمة غير مسلم عند الخصم ولو سلم فترتب قوله فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة عليه ممنوع واعلم انه لم يصدر قوله والكفر نهاية الخ بلفظ ايضا كما صدر به الدليلين المذكورين فيما بعده فيحتمل ان يكون ذلك من سياق

لان قضية الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن والكفر نهاية فى الجناية لايحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلايحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده حقا ولايطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة اوبدونها خلافا للمعتزلة وفى تقرير الحكم ملاحظة الاية الدالة على ثبوته

١٩ ع ك قوله لان قضية الحكم فيكون المجموع دليلا واحدا فتدبر (قوله وايضا الكافر يعتقده حقا) وهذا لايشمل المعاند كما دل عليه قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم (قوله وايضا هو اعتقاد الابد) يعنى ان الكافر يعتقد ان الحق ماهو عليه ابدا وليس فى عزيمته الرجوع عن ذلك اصلا فيجب ان يكون جزاؤه على وفق معتقده وهذا ايضا خطابى (قوله وفى تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته) ولرعاية ذلك لم يقل بتخصيص الحكم بالشرك بالله وان شاركه فى ذلك سائر انواع الكفر على ان فى قوله مادون ذلك دون ان يقول ماسوى ذلك اوماعداه اشارة الى ذلك اذ الكفر ملة واحدة وانواعها مشركة فى تعريض صاحبها للعقوبة النارية فليس بعضها دون بعض ولهذا فسره بقوله من الصغائر والكبائر فان الكبيرة فى العرف يراد بها ماعدا الكفر وانما خص فى الآية الكريمة ذكر الشرك لما ان كفار مكة كانوا مشركين وكان ذكر الشرك ح فى قوة ذكر مطلق الكفر حتى كانوا يذكرون المسلم فى مقابلة المشرك ويسأل احدهم اذا لقى آخر امسلم انت ام مشرك

(قوله والآيات والاحاديث فى هذا المعنى كثيرة) اما الآيات فمثل قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واما الاحاديث فمثل قوله ﷺ فى اثناء حديث سترتها عليك فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم وقوله ومن جاء بالسيئة فجزاؤه سيئة مثلها او اغفر وقوله ومن لقينى بقراب الارض خطيئة لقيته بمثلها مغفرة وقوله فيقول فاشهدكم انى قد غفرت لهم واعطيتهم ما سألوا واجرتهم مما استجاروا يعنى اهل الذكر (قوله والمعتزلة يخصونها) اى النصوص الواردة فى هذا المعنى من الايات والاحاديث وقد رددنا عليهم بان ماذكرتم خلاف الظاهر ولا ضرورة فى العدول اليه وبان تعليق المغفرة بما دون الشرك وبمن يشاء يمنع من ذلك اذ المغفرة بعد التوبة يعم الشرك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغائر عندهم وما اعتذروا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشيئة ترك للاعتزال او بان الفعل الواجب بالاختيار يصح تعليقه بالاختيار جهل بما يفيده الاسلوب من خصوص الحكم بالبعض وبان ذلك انما يستقيم لو لم يتعين الارادة والفعل بل كان له الخيرة بين ان يريد فيفعل ولا يريد فيترك وقد يقال الضمير «وزعم بعضهم» فى يخصونها عائد الى المغفرة المدلول عليها بقوله ويغفر لئلا يرد ماذكر لكن لا طائل تحته اذ المعتزلة قد اولوا النصوص المذكورة بما ذكره رحمه الله ورد عليهم بما ذكر على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه اولا ثم ان المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله وتمسكوا بوجهين) لما خصوا النصوص الدالة على المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة ظهر انهم لا يجوزون العفو عن الكبائر من غير توبة فبين تمسكهم فى ذلك من العقل والنقل فاجاب عن تمسكهم بالنصوص بانا لا نم عمومها ودلالتها على ان كل عاص يعاقب بل لا تدل الا على ان العاصى يعاقب فى الجملة ولا ينا فى ذلك غفران بعض العصاة ولو سلم عمومها فيجب تخصيصها واخراج المذنب المغفور عنها بعدتنا ولها اياه جمعا بين الادلة

والايات والاحاديث كثيرة فى هذا المعنى والمعتزلة يخصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة فى وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص فى العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد

(قوله وزعم بعضهم ان الخلف فى الوعيد كرم) ذهب الاشاعرة الى ان الثواب فضل من الله تعالى قد وعد به المطيع فيفى به من غير وجوب عليه لان الخلف فى الوعد نقص يجب تنزيه الله تع عنه وان العقاب عدل وعد به العاصى وله ان يعفو عنه لان الخلف فى الوعيد لايعد نقصا بل كرما يتمدح به على ما دل عليه قوله * واتى وان اوعدته * اووعدته لمخلف ايعادى ومنجز موعدى * واعترض عليه بان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى وما قيل ان الكذب انما يكون فى الماضى دون المستقبل فلا يخفى فساده والذى يختلج بالبال ان الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود فى المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب فى الاخلاف فى شئ منهما بقى الامر فى النقص وعرفت الحال فيه واما قوله ما يبدل القول لدى فلعل المراد به هو القول لثابت كقوله لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين واما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو فى الجملة فليس من ذلك (قوله كيف والعمومات الواردة فى الوعيد) صريح فيما ذكرنا من ان الايعاد عام فيكون للمغفرة اخلافا للوعيد (قوله

وزعم بعضهم ان الخلف فى الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى والثانى ان المذنب اذا علم انه لايعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافى حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لايوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة فى الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى * ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * وقوله تعالى * لايغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها * والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث

لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) وجه الاستدلال انه قصر مغفرة مادون الشرك فى الآية على من يشاء ويفهم منه ان ذلك غير غافر للبعض فيكون معاقبا عليه فيكون الصغيرة معاقبا عليها فى الجملة وبهذا ظهر بطلان ماتوهم من ان ماذكره الشارح من الادلة انما يفيد جواز المغفرة ولانزاع فيه لاجواز العقاب كما هو المط والعجب انه كيف يتوهم ذلك فى الدليل الثانى وفيما اجمل ذكره من الايات والاحاديث مثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومثل ماروى انه عم مر بقبرين فقال انهما معذبان ومايعذبان فى كبيرة اما احدهما فكان لايستنزه عن البول واما الاخر

مايتناوله فهو مقتض للعموم لامنافله (قوله لايستحقان العقاب عندهم فلا معنى للعفو) هذا تصريح بالمشهور من مذهبهم وقد سمعت ان العفو هو التجاوز عن العقاب المستحق فحيث لااستحقاق لاعفو وماقيل من ان العفو انما هو عن صغيرة من لم يجتنب الكبائر فجوابه انه لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا وان اوهم كلام الشارح فيما سبق بذلك فى الجملة لكنه قد جرى ههنا على المشهور فلا غبار على كلامه ههنا (قوله لايمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار) ولايمكن ايضا ان يرى ذلك فى النار بتخفيف العذاب مثلا لان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هى الجنة (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) فانه تعرتب الفوز بجنات الفردوس على مجرد الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط للاجتناب عن الكبائر فدل على ان اهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون فى النار والالما دخلوا الجنة ولاقائل بالفصل بين مرتكب الكبائر وتارك الاعمال الصالحة فتكون الآية من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة لمجرد الايمان كما يشير اليه سياق كلامه (قوله وايضا الخلود فى النار من اعظم العقوبات) هذا « والجواب » بيان لوجه الحكمة فى عدم خلود اهل الكبائر فى النار بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص ولايرد عليه ان يقال يجوز ان يكون مراتب النيران متفاوتة فى الحرارة وان يعذب

لايستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما الثانى فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية (واهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون فى النار) وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى * فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره * ونفس الايمان عمل خير لايمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى * وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الانهار * وقوله تعالى * ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا * الى ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ماسبق من الادلة القاطعة على ان العبد لايخرج بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود فى النار من اعظم العقوباب وقد جعل جزاء الكفر الذى هو اعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلايكون عدلا وذهبت المعتزلة الى ان من دخل فى النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلاتوبة اذ المعصوم والتائب وصاحب صغيرة اذا اجتنب عن الكبيرة ليسوا من اهل النار على ماسبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلاتوبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافى استحقاق الثواب الذى هو منفعة خالصة دائمة

للكفر

الكفار انواعا من العذاب خالدين فى النار اشد من مجرد الخلود فيها وان يقال لانم ان مجرد الخلود فى النار جعل جزاء للكفر مع ان النص قد دل على ذلك وان يقال قوله كان ذلك زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا لوسلم لزومه فقد لا نسلم بطلانه (قوله الجواب منع قيد الدوام) فى العقاب والثواب ايضا قيل اذا انقطعت المضرة يتلذذ بانقطاعها فلا تكون خالصة وكذا المنفعة يتألم بانقطاعها واجيب بالمنع اذ يجوز ان لا يشعر بالانقطاع فلا يتلذذ ولا يتألم بل نقول قيد الخلود ايضا ثم ولو سلم فدوامه ثم والتمسك بان قيد الخلود هو المميز للثواب والعقاب عن المنفعة والمضرة الدنيا وبين ضعيف جدا (قوله وهو الاستيجاب (اى جعل الشئ واجبا كان المطيع جعل الثواب بطاعته واجبا عليه تعالى لا يصح منه تركه عقلا وكذا العاصى جعل العقاب واجبا لا يتركه تم عدلا والاستحقاق بهذا المعنى منتف عند اهل السنة واما ان الاستحقاق بمعنى ان الثواب يترتب على الطاعة تفضلا بمقتضى الوعد وكذا العقاب قد يترتب على المعصية عدلا على وفق الوعيد من غير وجوب فهو وان كان مما عندنا لكنه لا يجدبهم (قوله والجواب ان قائل

والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قدره وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة وثانيهما النصوص الدالة على الخلود لقوله تعالى * ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزؤه جهنم خالدا فيها * وقوله تعالى * ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها * وقوله تعالى * من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون * والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولوسلم فالخلود قد يستعمل فى المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولوسلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود (والايمان) فى اللغة التصديق اى اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة آمن به امنه من التكذيب والمخالفة يعدى باللام

المؤمن لكونه مؤمنا) يريد ان تعليق الحكم بالمشتق مشعر بعلية مأخذ الاشتقاق فيحمل عليه جمعا بين الادلة (قوله فالخلود قد يستعمل) يشير الى ان الشائع استعمال الخلود فى التأبيد لكنه ربما يستعمل فى المكث الطويل ايضا فيحمل عليه ههنا جمعا بين الادلة ثم ان المكث الطويل يعم الخلود فيصح تعميم النصوص المذكورة للكفار وغيرهم (قوله ولوسلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود) واذا تعارضت النصوص يجب الجمع بينها ما امكن فيجب تخصيص النصوص الدالة على التأبيد بالكفار لئلا يلزم ترك ما يعارضها بالكلية (قوله افعال من الامن) يقال امنته وامننى

غيرى فالهمزة فيه للتعدية الى المفعول الثانى يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب والخا
لفة كذا ذكره الزمخشرى وقال وتعديته بالباء لتضمنه معنى اقروا عترف واما تعديته باللام كما ذكره
الشارح فلتضمنه معنى انقادوا ذعن (قوله كما فى قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا) هذا ليس باستشهاد
بل تمثيل فلا يرد عليه ما يقال انه يحتمل ان يكون اللام مزيدة لتقوية العمل قالا لى ان يستشهد بمثل
فان لم تؤمنوا لى فاعتزلون على ان كونه صلة ظاهر يصلح للتمسك (قوله وليس حقيقة
التصديق) يريد ان التصديق ليس عبارة عن العلم بصدق الخبر او المخبر والازم ان يكون
كل عالم بصدق النبى عم مؤمنا به وليس كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين
بصدقه عم كما دل عليه قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا
منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم الى غير ذلك بل هو اذعان لما علم وانقياد له
وسكون النفس اليه واطمئنانها به وقبو لها بذلك بترك الجحد والعناد وبناء
الاعمال عليه وهو امر زائد على العلم بل ربما يتعلق بالمظنون والمعتقد ايضا
ولهذا يبنى العمل عليهما واما ان ماهيته ماهى فمنهم من جعله من مقولة الكيف وسيجئ تفصيل مقالته ومنهم من جعله « من »
كلا ما نفسيا ومنهم من جعله عبارة عن العلم مع زيادة اعتبار والشارح مال الى ان يجعله
من الكيفيات النفسانية ومن قبيل العلم ولهذا صح من ابن سينا ما جعله من احد قسمى
العلم واما ما يقال من انه امر قطعى صرح فى شرح المقاصد فكيف يصح جعله احد
قسمى العلم مع شموله الظن فقد عرفت فساده ولم يوجد من كلام الشارح ما يدل عليه
بل رد على من قال بوجوب اليقين فى باب الايمان ومال الى ان الظن الذى لا يخطر معه
احتمال النقيض يكفى فى ذلك كما ذكره صاحب المواقف مع بت القول بانه لا بد فيه من
التصديق والاذعان بل انما يتردد كلامه فى انه هل يمكن حصول اليقين بدون التصديق

كما فى قوله تعالى حكاية * وما انت بمؤمن لنا * اى بمصدق وبالباء
كما فى قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث اى ان تصدق
وليس حقيقة التصديق ان يقع فى القلب نسبة الصدق الى
الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول
لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام
الغزالى رحمة الله عليه وبالجملة هو المعنى الذى يعبر عنه
بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور
حيث يقال فى اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق
صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا المعنى
لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة
ان عليه شيئا

كما يشعر به كلامه فى هذا المقام اولا كما سيجىء مايدل عليه لا فى عكسه (قوله من امارات الانكار) الانكار القلبى كالانكار اللسانى وشد الزنار مثلا فانا نحكم بالظاهر ونجرى

من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ماجاء به النبى عليه السلام وسلم واقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار اوسجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبى عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا الكلام على ماذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة فى مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان فى الشرع (هو التصديق بماجاء به من عند الله تعالى) اى تصديق النبى عليه السلام بالقلب فى جميع ماعلم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا وانه كاف فى الخروج عن عهدة الايمان ولايحط درجته عن الايمان التفصيلى فالمشرك المصدق لوجود الصانع وصفاته لايكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى * ومايؤمن اكثرهم بالله الاوهم مشركون * (والاقرار به) اى باللسان الان التصديق ركن لايحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما فى حالة الاكراه فان قيل قد لايبقى التصديق كما فى حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله ولوسلم فالشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه مايضاده فى حكم الباقى حتى كان المؤمن اسما لمن آمن فى الحال اوفى الماضى ولم يطرأ عليه ماهو علامة التكذيب وهذا الذى ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب

على مايفيده الامارة من كونه مكذبا بالامصدقا كما نحكم باسلام المنافق ونجرى عليه احكامه واما انه هل هو كذلك فيما بينه وبين الله تعالى فان لم يكن الامارة مما جعله الشارع من امارات الكفر فظاهر انه ليس كذلك والا فهو كافر فيه ايضا شرعا اذ التصديق وان كان موجودا حقيقة لكن لااعتداد به شرعا فهو فى حكم العدم كالايمان اليأس هذا ماقال رحمه الله لااعتداد بالتصديق مع تلك الامارات فلا مناقضة بينه وبين ماذكر فى الكتاب كما توهم (قوله الا ان التصديق ركن لايحتمل السقوط اصلا) يريد ان المكلف مكلف بالتصديق على كل حال بخلاف الاقرار فانه قد يسقط فى بعض الاحوال واما الصبيان والمجانين فهم ليسوا بمكلفين بالايمان حتى يتصور سقوط ركن التصديق والاقرار بل

٢٠ عن ايمانهم وكذا كفرهم امر حكمى (قوله التصديق باق فى القلب) اما انه ليس بادراك بل هو كلام نفسى على ماقع فى كلام الامامين ولا تم المنافاة بينه وبين النوم

واما لانه لامنافاة بين نوم المرء وادراكه اما لانه لاتضاد بينهما على ماهو رأى الفلاسفة واما لعدم اتحاد محلهما على مايشعر به قوله عم ينام عيني ولاينام أقلبي كما هو رى الاستاذ ولو سلم المنافاة كما هو رأى الاشاعرة فالشارع جعل التصديق فى حكم الباقى مالم يطرأ عليه مايضاده وكذا يمكن ان يقال مثله فى الاقرار لكن الظاهر ان معنى كون الاقرار ركنا من الايمان انه لايتم بدون الاقرار ولاحاجة الى اعتبار بقائه اصلا كما ان حكم الاعمال عند من يجعلها ركنا مثل ذلك فتدبر (قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا) لكنه قد يكتفى بدليله كوجوده فى دار الاسلام وسائر امارات الدين اذا لم يكن له كفر معلوم قال رحمه الله لايخفى ان الاقرار لهذا الغرض لابد وان يكون على وجه الاعلان للامام او غيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا جعل ركنا فانه يكفى له مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة لذلك) انما جعلها معاضدة لاحجا عليه لما انه يحتمل ان يكون تخصيص القلب بالذكر لكونه رئيس الاعضاء ومستتبعا لما عداه على مادل عليه قوله عم الا وان فى الجسد مضغة اذا صلحت «حتى» اصلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهى القلب والحديث ايضا يفيد اعتبار عمل القلب لاعدم اعتبار اللسان ومن ههنا جعل فى شرح المقاصد هذه النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللسانى كالكرامية (قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق) حاصله انا سلمنا ان الايمان عبارة عن التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل فى الشرع الى معنى آخر اذ لادليل عليه ولانه قد كثر خطاب العرب به فى الكتاب والسنة من غير بيان لمعناه فلو اريد به غير مايعرفونه من لغتهم لكان ذلك خطابا بما لم يفهم ولما صح امتثالهم من غير استفسار ولهذا قال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه

وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لابد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا فى احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى * اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقال الله تعالى * وقلبه مطمئن بالايمان * وقال الله تع * ولما يدخل الايمان فى قلوبكم * وقال النبى عليه السلام اللهم ثبت قلبى على دينك وطاعتك وقال عليه السلام لاسامة حين قتل من قال لااله الا الله هل شققت قلبه فان قلت نعم لايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لايعرفون منه الا التصديق باللسان والنبى عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما فى قلبه قلت لاخفاء فى ان المعتبر فى التصديق عمل القلب

ورسله فظهر انه لم يعتبر فيه شرعا الا الخصوص باعتبار متعلقه بعدما اريد به المعنى اللغوي لكن التصديق عند اهل اللغة هو التلفظ بكلمة تدل على قبول الخبر فيجب ان يجعل الايمان عبارة عن الاقرار باللسان لا عن التصديق القلبي او عن مجموعهما (قوله حتى لو فرضنا عدم لفظ التصديق الخ) ردعليه بان هذا انما يدل على ان فعل اللسان من غير اعتبار دلالته على فعل القلب لا يعد عرفا ولغة ايمانا ولا تصديقا لكن دلالة الالفاظ على معانيها دلالة وضعية يمكن تخلف مدلولاتها عنها فاعتبار الدلالة لا يستلزم اعتبار المدلول والحق ان العبرة بالمعاني وبها تناط الاحكام والالفاظ انما وضعت دلائل عليها ووسائل الى ادائها وما ذكره تنبيه عليه ورد لما ذكر في السؤال من ان اهل اللغة لا يعرفون منه غير الاقرار باللسان وهو كاف فيه (قوله لا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة) وذلك لان الايمان في اللغة كما يطلق على التصديق القلبي يطلق ايضا على الاقرار باللسان لكونه دليلا عليه حتى توهم الكرامية انه

> حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى اووضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي ومؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى * ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين * وقال الله تعالى * قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا * واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء

لا يطلق على غير ذلك لغة وقيل معنى كلامه ان اهل اللغة يطلقون لفظ المؤمن على المقر باللسان حقيقة بناء على وجود امارته فان ذلك كاف في اطلاق الالفاظ على سبيل الحقيقة في الامور الخفية كالغضبان والفرحان وفساده غني عن البيان (قوله لا يكفي في الايمان فعل اللسان) بل يجب فيه فعل الجنان سواء جعل نفسه او شطره او شرطه على ما ذهب اليه الرقاشي من اشتراط المعرفة لكنه لكونها ضرورية لم يجعلها

جزأ من الايمان المكتسب وكذا القطعان اشترط التصديق والمعرفة لكن جعل الايمان نفس الاقرار (قوله ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان) قال رحمه الله فعلى هذا المذهب قد يجعل تارك الاعمال خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل ايضا وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة وقد لا يجعل خارجا من الايمان بل يقطع بعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي و الاوزاعي رحمهم الله ثم قال وعليه اشكال وهو انه كيف لا ينتفي الشئ بانتفاء ركنه واجاب بان الايمان يطلق على ماهو الاساس والاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ماهو الكامل المنجي وهو الذي عد العمل ركنا منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول او للثاني (قوله وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه) اي العطف بظاهره يقتضي ذلك فيجب العمل به مالم يرد عنه قائم البرهان « كامر » كسائر الظواهر فلا يرد عليه مايقال لم لا يجوز ان يكون عطفه اهتماما بشانه وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان وسببا لترتب ثمرته عليه (قوله لامتناع اشتراط الشئ بنفسه) فان المشروط بشئ مشروط بكل جزء من اجزائه فلو دخل المشروط في الشروط يلزم اشتراط الشئ بنفسه والقول بان المراد بالشرط ماعدا المشروط عدول

ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله (فاما الاعمال) اي الطاعات (فهي تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص) فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى * ان الذين امنوا وعملوا الصالحات * مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى * ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن * مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله * وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا * على مامر مع القطع بانه لا تحقق للشئ بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على مذهب من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق والمقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص

عن الظاهر والقول بان المراد من الايمان فى الآية هو اللغوى فنحن نلتزمه ونزيد عليه ان الشان ذلك فى جميع استعمالات الشرع و يتمسك فى ذلك بما سمعت من الوجوه وان اراد بذلك انه لم يعتبر فيه خصوصية باعتبار المتعلق فبطلانه ظاهر (قوله كما مر من ان التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان) اذ قد سبق ان التصديق ليس عبارة عن وقوع الصدق فى القلب اى الجزم بذلك من غير اذعان وقبول بل عن اذعانه وقبوله بعد علمه بان اعتبار الجزم فى الايمان هو المشهور فيما بين الجمهور وقد عرفت ان ميل الشارح وصاحب المواقف الى اعتبار الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض فيه ايضا (قوله وفيه نظر لان الاطلاع على تفصيل الفرائض ممكن فى غير عصر النبى عم) وجوابه ان تلك التفاصيل لما كان الايمان بها بمرتبة اجمالا حاصلا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل

كما مر من انه التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصى فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا آمنوا فى الجملة ثم يأتى فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور فى غير عصر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن فى غير عصر النبى عليه السلام والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء فى ان التفصيلى ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجمالى لا ينحط عن درجته فانما هو فى الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه فى كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشئ لا يكون من الزيادة فى شئ كما فى سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه فى القلب فانه يزيد بالاعمال و ينقص بالمعاصى

فقط بخلاف ما فى عصر النبى عم فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبى عم فكلما ازداد تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة وما ذكره من ان التفصيلى ازيد ممنوع وقوله واكمل مسلم وغير مفيد وستقف على مزيد تحقيق لهذا المقام (قوله وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشئ لا يكون من الزيادة)وجوابه ان الزيادة تتصور من وجوه كالشدة والعدة والمدة

ولايخفى ان الوجود فى زمان اكثر ان كان باقيا فهو ازيد بحسب المدة وان كان متجددا فبحسب العدة وان لم يكن ازيد بحسب الشدة (قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر) اما اذا اريد بالايمان مطلق الطاعات فرضا كان او نفلا تركا كان او فعلا كما ذهب اليه الخوارج وابو الهذيل وعبد الجبار من المعتزلة فازديادها وانتقاصها بحسب المواظبة عليها وتركه المواظبة فى غاية الظهور واما اذا اريد بها ماهو المفروض منها من الافعال والتروك كما ذهب اليه الجبائيان واكثر معتزلة البصرة فازديادها انما هو بحسب ازدياد اوقاتها وانتقاصها بحسب انتقاصها وبعدم وجوبها كما فى الحج والزكوة قال رحمه الله لان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب ينبغى ان لايكون مذهبا لاحد (قوله بل يتفاوت قوة وضعفا) هذا مسلم لكن لاطائل تحته اذ النزاع انما هو فى تفاوت الايمان بحسب الكمية اعنى القلة والكثرة فان الزيادة والنقصان اكثر ما تستعمل فى الاعداد واما التفاوت فى الكيفية اعنى القوة والضعف فخارج عن محل النزاع ولهذا ذهب الامام الرازى وكثير من المتكلمين الى ان هذا النزاع لفظى راجع الى تفسير الايمان وهو التحقيق الذى يجب ان يعول عليه

ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات جزأ من الايمان وقال بعض المحققين لانم ان حقيقة التصديق لايقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى لكن بقى ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكره عنادا واستكبارا قال الله تعالى *وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم * فلابد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثانى ايمانا دون الاول والمذكور فى كلام بعض المشائخ ان التصديق

« عبارة »

(قوله عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر) اى تسكين النفس عليه وتوطينها على العمل بمقتضاه وكفها عن ان تتلقاه بالرد والانكار والعناد والاستكبار ويقرب منه

عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبى يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على الجسم فحصل له معرفة انه جدارا وحجر وهذا ماذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك فى القلب من غير اختيارك لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا فى انها بالاثبات او بالنفى ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع ثم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار فى مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا واختياريا ولا يكفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك ثم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه ح يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ثم وعلى تقدير الحصول فكفرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وهما من علامات التكذيب والانكار

(والايمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر

ماقيل من ان التصديق القلبى غير كاف بل لابد من الاقرار باللسان لقوله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وبهذا يندفع الاشكال الذى اورد عليه

(قوله وبهذا الاعتبار يصح التكليف بالايمان) يعنى ان مقتضى ماذكر ان لا يصح التكليف بالايمان اذ لا تكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما اجرى الله تعالى عادته على خلق الايمان عقيب افعال مخصوصة لنا اختيارية صح التكليف به بذلك الاعتبار كما صح النهى عن القتل والاعتراض عليه على ماسلف بيانه (قوله ولا يكفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك) فيلزم ان لا يعتبر تصديق من شاهد المعجزة فانتقل ذهنه الى صدق مدعى النبوة انتقالا دفعيا

وتكليفه بتحصيل ذلك بالاختيار تحصيل الحاصل على انه حصل له المعنى المسمى

بكرويدن فكيف لايكون مؤمنا فالصواب ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله ان لم يكن حاصلا وبعدم مقابلته بالرد والانكار بعد حصوله كما اشرنا اليه سابقا واليه ينظر قوله وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم باذكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وماهو من علامات التكذيب والانكار (قوله ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فاوجدنا فيها غير بيت من المسلمين) فان كلمة غير يجب حملها على معنى الا اذلا يستقيم جعلها صفة بمعنى المغاير وهو ظ فيكون المعنى فا وجدنا فيها من المؤمنين الا اهل بيت واحد من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام وانما جعله مؤيدا لانه يكفي في صحة الاستثناء تصادق المؤمن والمسلم في الجملة وان كان المؤمن اعم (قوله ولا نعني بوحدتهما الا هذا) يريد انه ليس المراد بوحدتهما هو ترادفهما اذ لا نزاع في تغاير مفهوميهما بحسب اصل اللغة فان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد والايمان عبارة عن التصديق بل المراد بوحدتهما وحدة ما يراد منهما في الشرع وتساويهما بحسب الوجود بمعنى ان كل من اتصف باحدهما فهو متصف بالآخر ومن زعم ان المراد بوحدتهما عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف والتساوي فقد اخطأ ولعله ظن ان ضمير وحدتهما راجع الى المؤمن والمسلم لا الى الايمان والاسلام كما هو المدعى فان قلت فسر الخضوع والانقياد بقبول الاحكام والاذعان وجعله حقيقة التصديق فهذا صريح في الترادف قلت هو بيان لاتحاد مؤداهما وحاصل معنييهما وهو لا يستلزم الترادف وقد استدل على الترادف بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فان الايمان مقبول ممن يبتغيه بلا شبهة ولو كان غير الاسلام لم يكن كذلك واجيب بان المفهوم من الآية ان الدين المغاير للاسلام غير مقبول ممن يبتغيه لا كل شئ يغايره والايمان ليس بدين اذ الدين كما عرفت في اول الكتاب يشتمل الفروع والاصول بل ربما يخص بالفروع والايمان عبارة عن الاصول الاسلامية والاسلام هو هذا الدين فيكون مشتملا على عمل الجنان والاركان ومن ههنا شاع فيما بينهم دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان فهو

ويؤيده قوله تعالى * فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين * وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا فظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تع فيما اخبر من اوامره ونواهيه

« والاسلام »

غير الايمان بحسب المفهوم عند من يجعله عبارة عن التصديق فقط او مع الاقرار لكن الايمان جزء منه او شرط له فلا ينفك عنه فلا يكون غيره بالمعنى المراد فان قلت يلزم على ما ذكرت ان يكون المصدق المخل بالطاعات مؤمنا غير مسلم قلت المتدين بدين هو الملتزم بسلوك طريقه وان كان مقصرا في ذلك ومن ههنا لم يبق بين الاسمين كثير فرق في المعنى وكان مظنة للترادف هذا والظاهر ان من ادعى الترادف او عدم التغاير لا يجعل الاسلام عبارة عن

والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وهذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للاخر فيها والاظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى * قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا * صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلت المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير الانقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد بان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي قلت المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة

دينا بل عن الانقياد والتسليم وذلك اما نفس التصديق او مسبب عنه لازم لا يفارقه وقد وقع في كلام الشارح ان الدين عبارة عن الطريقة الثابتة عن النبي عم والايمان ايضا كذلك فيكون دينا مثل الاسلام فتأمل (قوله والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته) اى التسليم لكونه خالقا للكل مستوجبا للعبادة منهم (قوله فانه صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان) وذلك لانه تعالى رد قولهم آمنا بانه كذب

٢١ ع ك وهو في قوة نهيهم عنه ولهذا استدرك عليهم فامرهم بان يقولوا اسلمنا ولو لم يكن هذا ايضا صدقا لما صح نهيهم عنه وامرهم بهذا ومن ذهب عليه هذه النكتة ذهب الى ان الاولى ان يقال في الجواب قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولهذا صح ان يقال ولكن قولوا آمنا (قوله وهي في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن) وذلك لان الاسلام في الاصل هو مجرد الانقياد والخضوع لكن المعتبر منه شرعا هو الانقياد الباطن وذلك لا يتصور بدون التصديق وقد يستعمل بالنظر الى اصل اللغة في الانقياد الظاهر وان لم يعتد به شرعا (قوله دليل على ان الاسلام هو الاعمال) من التلفظ بكلمة الشهادة واقام الصلوة

وايتاء الزكوة والصوم والحج لاالتصديق القلبي كما يشعر به كلام المص ولا الانقياد الباطني اللازم له كما يفصح عنه كلام المشايخ فلا يستقيم لاالترادف ولاعدم التغاير اوجود الايمان بدون الاسلام في الجملة (قوله لانه اذالم يكن للشك فلامعنى لنفي الجواز) يريدان القائل اذانوى به غير الشك من محتملات اللفظ فلاشئ عليه غير ترك الاولى واما الشك فلظهور اللفظ فيه لايحتاج الى النية ولهذ ذكر في الفتاوى ان قائله يكفر انلم يأول روى عن ابن عمر انه اخرج شاة ليذبح فمر به رجل فقال امؤمن انت قال نعم ان شاءالله قال لاتذبح نسكي من يشك في ايمانه ثم مر به رجل آخر فقال امؤمن انت قال نعم فامره بذبح شاته فصرف ظاهر الاستثناء الى الشك ولم يجعل قائله مؤمنا كافرى (قوله بل مثل قولك انا راشد متق ان شاءالله) في ان كل واحد من الايمان والرشاد والتقوى مما يكتسب بالاختيار ويرجى البقاء عليه في العاقبة والمآل ويحصل به تزكية النفس والاعجاب ولكن ههنا فرق دقيق به يحسن الاستثناء في الرشاد والتقوى دون الايمان وهو ان الرشاد اعني الاهتداء بعمل الصالحات والتقوى اى الانتهاء عن « لكن » المنهيات ليس واحد منهما شيئا محصلا يحصل بتمامه لاحد في وقت معين فليس الراشد من عمل صالحا في الحال او في حين من الاحيان وكذلك المتقي ليس من اجتنب المحارم في حين من احيان كونه مكلفا بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر وتزجر عن ارتكاب المناهي وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر منها

ان لااله الاالله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لااله الاالله وادناها اماطة الاذى عن الطريق (واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا) لتحقق الايمان (ولاينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاءالله) لانه ان كان للشك فهو كفر لامحالة وان كان للتأدب واحالة الامور الى مشية الله تعالى اوللشك في العاقبة والمآل لافي الآن والحال اوللتبرك بذكر الله اوللتبرء عن تزكية نفسه اوالاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك فلهذا قال لاينبغي دون ان يقول لايجوز لانه اذالم يكن للشك فلامعنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاءالله تعالى لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة ولامما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولامما تحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر

ماهو فى القوة والثبات بحيث يفى بكسر الشهوات وقهر النفس الامارة ويبقى مدة العمر ومشق للانسان بذلك فكيف لايشك فى حصوله واما الايمان فهو امر آنى الحصول يحصل لمن هداه الله بتمامه دفعة واما قوته وثباته فامر خارج عن مدلول قوله انا مؤمن فلا وجه للشك والاستثناء (قوله لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف) يريد ان كل مؤمن وان كان تصديق النبى عم فى جميع ماجاء به حاصلا له اجمالا لكنه ربما يكون ضعيفا فاذا جاء الى التفاصيل وخصوصيات الامور التعبدية الشاقة فربما يكون لبعض النفوس لسبب الخذلان واتباع الهوى والشيطان شئ من استكبار او استكراه قلبى او لسانى ينافى اذعانها ويحيث بالنقض على تصديقها وان لم يكن لها شعور بذلك فلهذا قيل ينبغى للمؤمن ان يتعود هذا الدعاء صباحا ومساء اللهم انى اعوذ بك من ان اشرك بك شيئا وانا اعلم واستغفرك لما لا اعلم فانه نجاة عن الوقوع فى هذه الورطة لوعد النبى فلا جزم لاحد لحصول الايمان المنجى السالم عن شوب امثال ذلك فلا جرم يحال به على مشية الله قال رحمه الله وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه الخصم من الاجماع ولما ذكر فى الفتاوى من الروايات (قوله وكان من الكافرين) دلت الآية على ان ابليس لم يزل كافرا مع صحة ايمانه وكثرة طاعاته قبل خلق آدم عم حتى عد من الملائكة وصح استثناؤه منهم استثناء متصلا فى قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فظهر ان المعتبر هو ايمان الموافاة اى الوصول الى آخر الحيوة واول منازل الآخرة وايمان الحال وان كان ايمانا حقيقة لكن لما لم يترتب عليه ثمرات الايمان لم يعتد به فالايمان المعتبر غير مقطوع الحصول فيدخله الاستثناء

لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجى المشار اليه بقوله تعالى * اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم * انما هو فى مشية الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقى من مات على الكفر نعوذ بالله تعالى وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى فى حق ابليس * وكان من الكافرين * وقوله عليه السلام السعيد من سعد فى بطن امه والشقى من شقى فى بطن امه اشار الى بطلان ذلك بقوله (والسعيد قد يشقى) بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله تعالى (والشقى قد يسعد) بان يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة والشقاوة

والوجهان الاخيران يفيدان صحة حقيقة الاستثناء بخلاف الوجه الاول فانه يفيد صحة صيغة الاستثناء وليس النزاع فيها (قوله دون الاسعاد والاشقاء) فان الله تعالى موصوف ازلا وابدا باسعاد المرء وقت سعادته واشقائه وقت شقاوته لاتبدل فيهما اصلا وانما التبدل فى سعادته وشقاوته ومعنى قوله عم السعيد من سعد فى بطن امه ان الفائز بالسعادة الحقيقية من علم الله انه يختم له بالسعادة وهو فى بطن امه كذا المخذول بالشقاء الابدى من علم انه يختم بالشقاء فى ابتداء فطرته وهذا لاينافى ماذكرنا من تبدل السعادة والشقاوة عليه (قوله بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) اى تستوجبه ولاتتم بدونه لكن لما كان رعاية وجه الحكمة فى افعاله تعالى امرا تفصيليا وشيئا عاديا لاواجبا عقليا لم يجب عليه تعالى موجبه ومقتضاه ايضا ومن خفى عليه هذا المعنى قال معنى قوله تقتضيه ترجحه ترجيحا لايصل الى حد الوجوب فلزم عدم منافاة الحكمة لعدم الارسال ثم اعترض باحتمال ان يكون فى عدم الارسال حكمة خفية وورود هذا الاعتراض على ماذكرنا اظهر وجوابه ادعاء العلم الضرورى بان قضية الحكمة تقتضى الارسال «كما» البتة وقدم مثله (قوله وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة) المشهور من احتجاج من يدعى امتناع الارسال انه لايمكن للرسل ان يعرف ان من قاله ارسلتك هو الله تعالى اذ لعله من القاء الجن وهذا مناسب لما يزعمه السمنية من انه لاطريق للعلم الا الحس واما البراهمة فالمشهور من مذهبهم انه لايحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم بنبوة آدم

(دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى) لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة (ولاتغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما مر من ان القديم لايكون محلا للحوادث والحق انه لاخلاف فى المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل فى الحال وان اريد ماتترتب عليه النجاة والثمرات فهو فى مشية الله تعالى لاقطع لحصوله فى الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشية اراد الثانى (وفى ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهى سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوى الالباب من خليقته ليزيح بها علتهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبى فى صدر الكتاب (حكمة) اى مصلحة وعاقبة حميدة وفى هذا اشارة ان الارسال واجب لابمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوى طرفاه

وقوم بنبوة ابراهيم وانما يزعمون ان فى العقل مندوحة عن الارسال لان الحكم الذى يأتى به الرسول ان كان مخالفا لحكم العقل يرد وان كان موافقا له فلا حاجة اليه ولعله اراد بالامتناع عدم الوقوع تعبيرا عن اللازم بالملزوم (قوله كما ذهب اليه بعض المتكلمين) يريد بهم الاشاعرة فان افعاله تعالى عندهم غير معللة بالعلل والاغراض ولا يسأل عما يفعل ولا يطلب له العلة فالارسال عندهم بمجرد تعلق ارادته تعالى بذلك لا رعاية لصالح العباد والحكم على سبيل الوجوب كما هو مذهب المعتزلة ولا على وجه التفضيل والاحسان على ما هو رأى علماء ماوراء النهر من ان الارسال واجب عليه تعالى فى حكمته وان لم يكن غير واجب بالنظر الى ذاته وقدرته كالرجل الكريم لا يأتى من الافعال بما فيه لؤم وخسة نفس البتة وان كان متمكنا من فعله (قوله فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه) فيه اشعار بان للعقل ان يهتدى الى حسن بعض الافعال كما هو رأى علماء ماوراء النهر لا كما قال الاشعرى من ان العقل معزول هنالك رأسا وبنى الشارح فى هذا الكتاب كلامه على مذهبهم فى كثير من المواضع متابعة للمص فليتنبه له (قوله وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثانى مما لا يستقل العقل به) فيه رد على البراهمة على ما عرفت من شبههم (قوله فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل) اذ الاحكام كانت ثابتة والغرض من الارسال بيانها واظهارها فيكون رحمة محضة وارادة للخير بالنسبة الى المكذب والمصدق وان لم ينتفع المكذب بذلك كمن

كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين) لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد (ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين) فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثانى مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هى ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هى واجبات او ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى * وما ارسلناك الا رحمة للعالمين * (وايدهم) اى الانبياء (بالمعجزات النا قضات للعادات) جمع معجزة

بين لقوم سفرقد عن لهم طريقان احدهما طريق ملحوب موصل الى ماهو مقصد لهم ومطلوب وان الآخر طريق ضلال وهلاك فانه عطف عليهم وارشادلهم وسبب لفلاح من اتبع الهدى لالهلاك من سلك طريق الردى فلاحاجة الى مايقال من ان كونه عم رحمة للكفار هو مجردا منهم بمكانه من مثل المسخ والخسف والاستيصال (قوله وهى امر يظهر بخلاف العادة الخ) اشترط فى المعجزة سبعة امور يتضمن هذا التعريف الاشارة اليها الاول ان تكون فعله تعالى او مايقوم مقامه من الترك ليتصور كونه منه تعالى ويفهم ذلك من قوله امر يظهر اذ الامر يتناول الفعل والترك ويفهم استناده اليه تعالى مما سبق من ان كل مايظهر ويحدث من اجزاء العالم فمحدثه هو الله تعالى الثانى ان تكون خارقة للعادة اذ لااعجاز دونه وقد دل عليه قوله بخلاف العادة الثالث ان يكون ظهوره على يد من يدعى النبوة ليعلم انه تصديق له وقد صرح به الرابع ان يكون مقارنا للدعوى اذ لاشهادة قبل الدعوى والتأخر عنها بزمان متطاول آية الكذب واما التأخر بزمان يسير فهو فى حكم العدم ودل عليه قوله عند تحدى المنكرين الخامس ان يكون موافقا للدعوى اذ المخالف لايعد تصديقا كفتق « ولايقدح » الجبل بعد دعوى وفلق البحر السادس ان لايكون مكذبا له كما اذا قال معجزتى نطق هذا الجماد فنطق بتكذيبه فانه ادل على كذبه من صدقه وقد دل على هذين الشرطين لفظ التحدى على ماقال رحمه الله من ان التحدى طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه ولاشهادة دونهما كما عرفت السابع ان يتعذر معارضته كما يفصح عنه قوله على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله فان ذلك حقيقة الاعجاز (قوله بطريق جرى العادة بان الله تعالى

وهى امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق فى دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا فى نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من الجماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه فى مقالته وان كان الكذب ممكنا فى نفسه فان الامكان الذاتى بمعنى التجويز العقلى لاينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بان جبل احدلم ينقلب ذهبا وان كان ممكنا فى نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس

يخلق العلم الخ) ظاهر كلامه مشعر بان العادة المفيدة للعلم بصدق النبوة عند ظهور المعجزة هي عادته الجارية بخلق العلم عند ذلك وذلك باطل والازم ان يكون جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب الثلثة عادية عندنا بل الحق ان خلق المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لكنه ممتنع عادة فهذه العادة هي الحاملة بحصول العلم بصدق النبوة عند مشاهدة المعجزة على ان منهم من قال بامتناع ذلك عقلا وبنوا ذلك على اصول مختلفة فصل القول فيها في شرح المقاصد (قوله ولا يقدح في ذلك اه) لان ذلك يحصل عند مشاهدة المعجزة بطريق الضرورة لا بطريق الاستدلال والنظر حتى يحتاج فيه الى نفي الاحتمالات ودفع الشبهات وقد عرفت تحقيق ذلك (قوله فبالكتاب الدال على انه قدامر ونهى) مثل قوله اسكن انت وزوجك وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وهذا الاستدلال لو تم دل على نبوته قبل خروجه من الجنة والاكثرون على خلافه وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لم يكن له اذ ذاك امة والارسال الى الواحد كالمثل غير معهود ولهذا قالوا في تعريف النبي عم هو من قال له الله تعالى ارسلتك الى الناس او الى قوم كذا واما النقل فقوله فغوى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم يفيد ان اجتباءه بالنبوة كان بعد ما بدر منه بادرته فيكون بعد خروجه من الجنة وقد اعترض ايضا بان الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه الآية ولا يتصور نبوتها وجوابه ان المفهوم من الكتاب في حق آدم هو اسماع الكلام المنظوم في اليقظة حيث قال وقلنا يا آدم اسكن الآية وهو المسمى بالوحي الظاهر والوحي المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبي بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما القاء المعنى في الروع في اليقظة او اسماع الكلام في المنام ويقال له الوحي والايحاء لغة وهو المراد مما ورد في حق ام موسى على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص به قطعا

ولا يقدح في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (واول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قدامر ونهى مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا

(قوله واما بنوة محمد عم) فد استدل عليها بوجوه ثلثة حاصل الاول التمسك بدلالة المعجزة فانها كما عرفت تفيد العلم بصدق المدعى بالضرورة العادية وحاصل الثانى الاستدلال بحوزه اصناف الكمالات العلية على ما فصله رحمه الله تعالى فان هذه الكمالات لو سلم حصول كل واحد منها لغير النبى عم فلا شبهة فى امتناع اجتماعها فيمن هو مفترعليه تعالى كذاب بل فى غير النبى مطلقا وحاصل الثالث انا لما فتشنا عن حقيقة النبوة وفصلنا ها وجدنا ها حاصلة له عم فحكمنا بنبوته وصدق دعواه قال الامام الرازى هذا برهان ظ من باب البرهان اللمى فان معنى النبوة اذا حصل وجد فيه اكمل فيكون هو من سائر الانبياء افضل واما اثباتها بالمعجزة فمن باب البرهان الانى « انه ادعى

وامانبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته باقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توافر الدواعى الاتيان بشئ مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم علما عاديا لا يقدح فيه شئ من الاحتمالات العقلية على ما هو شان سائر العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعنى ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم فان كلا منهما ثابت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا وهى مذكورة فى كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حين يهابهم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى فى جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم تجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور فى غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات فى حق من يعلم انه يفترى عليه ثم يمهله ثلثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيى آثاره بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما

(قوله فلا يكون اليه وحي ونصب احكام) فان قيل قد ورد في الحديث ان عيسى عم ينزل حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويزيد في الحلال اجيب بانه ليس في شئ من ذلك نصب حكام بل كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على ديننا فان الخنزير لكونه نجس العين يحرم اقتناؤه والانتفاع به فيباح اتلافه واما وضع الجزية فقيل انه من شريعتنا ايضا والدال عليه الاحاديث من انه ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عم ولا يبقى الا الاسلام او السيف وقيل انما يضعها الان المال يفيض حتى لا يقبله احد كما ورد في الحديث وذلك لنماء البركات والخيرات وقلة الرغبات في الاموال لقرب الساعة وتتابع العلامات وينبغي ان هذا مراد من قال انه من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل معنى يضع الجزية يعرضها على كل كافر لا بالحرب بل بالسلم اذ لا يبقى حرب ومقاتل قيل الصحيح هو الجواب الاول واما قوله يزيد في الحلال فقد قيل انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك زيادة له عم في الحلال اذ لم يتزوج قبل ثم انه قد ورد في اثناء حديث طويل قسما

انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرايع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا يختص العرب كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى (وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث) على ما روي ان النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء عليه السلام فقال مائة الف واربع وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا (والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك (ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم) اي ان ذكر عدد اكثر من عددهم (او يخرج منهم من هو منهم) ان ذكر عددا اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد

٢٢ ع ك هو كذلك اذا وحى الله الى عيسى اني اخرجت عبادا لا يدان لاحد بقتالهم يعني يأجوج ومأجوج فقوله لا يكون اليه وحي اما ان يكون المراد الوحي بنصب الاحكام ويكون نصب الاحكام عطفا عليه تفسيرا للمراد او يكون المراد الوحي المتلو ولا دليل في الحديث عليه (قوله ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي

لانه افضل فامامته اولى) قال رحمه الله لانه وان كان من اتباع النبى عم لكنه غير منعزل عن النبوة وغاية علماء الامة التشبية بانبياء بنى اسرائيل وقدورد فى اثناء حديث فيتفاهم يعدون للقتال يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلوة فينزل عيسى بن مريم فامهم قال رحمه الله وفى هذا دليل على ان عيسى عم يؤمهم فى تلك الصلوة لكن اهل الحديث قالوا معناه قصدهم عيسى عم لاخذ سنة رسولهم والاقتداء بهم وقدورد فى الحديث كيف انتم اذا نزل عيسى مريم فيكم وامامكم منكم وفى حديث آخر فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال فصل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة قالوا فى الحديثين دلالة على انه لا يؤمهم عيسى عم ولا يكون من امة محمد عم بل يكون مقرر الدين وعونا على امته بمنزلة الخليفة له عم (قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) اى شرائط الراوى وهى العقل والضبط والعدالة والاسلام (قوله اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين) هذا فى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والارسال اذ قد دلت المعجزة على صدقهم « وانما » فيه دلالة قطعية لكن القاضى ابابكر خصصها بما يعمدونه ويتذكرونه لجوز صدور الكذب عنهم سهوا ونسيانا فى الامور التبليغية بناء على انه لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عن ذلك واما الكذب فيما عداها فالحق انه من عداد سائر الذنوب على التفصيل الذى يأتى (قوله معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده) عمدا او سهوا ولم يسمع خلاف صريح فى ذلك غير ان الازارقة والخوارج جوزوا صدور الذنوب مع قولهم بان كل

على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة فى اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن فى باب الاعتقاديات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضى الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبى عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عدا النبى عم من غير الانبياء او غير النبى من من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص فى مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفى هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرايع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفى عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده بالاجماع وكذا من تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية

ذنب كفر (قوله وانما الخلاف فى ان امتناعه بدليل السمع او العقل) فالمحققون من الاشاعرة على ان ذلك مستفاد من السمع والاجماع والمعتزلة على انه يمتنع عقلا لانه يؤدى الى النفرة وعدم الانقياد فلايكون البعثة لطفا بل خذلانا فلايجوز ذلك عليه تعالى فى حق الكل اذفيهم من لاينفع فيه اللطف فيكون اغراء تركا للاصلح بالنسبة اليه ومايقال من ان الصدور لايستلزم الظهور ولافساد فيه فجوابه ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية وملزوم الفاسد فاسد (قوله هذا كله) اى من قوله وكذا

وانما الخلاف فى ان امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائى واتباعه و يجوز سهوا بالاتفاق الا مايدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحى واما قبله فلادليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ماتوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحى و بعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك فى الكتب المبسوطة (وافضل الانبياء محمد عليه السلام) لقوله تعالى * كنتم خير امة الآية *

عن تعمد الكبائر الى هنا (قوله والحق منع مايوجب النفرة) سواء كان ذلك معصية لهم كالفجور اولا كعهر الامهات فانه لاذنب للانسان فى زنى امه لكن الطبع ينفر عن اتباع اولاد الزنا خصوصا فى امر الدين (قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية) لان اظهار الاسلام حرام القاء النفس فى التهلكة وردبانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية اذا ولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لعوز الموافق اوقلته وكثرة المخالف وشوكته وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى فى زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك ومايقال من انه يجوز رفع الخوف باعلام من الله كما قال فى حق نبينا والله يعصمك من الناس فجوابه ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الا ترى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء عليهم السلام ولم يسمع من احدهم اظهار الكفر (قوله مصروف عن ظاهره ان امكن) يريد ان كان له محمل اخر لايلزم منه نسبة الذنوب الى الانبياء يحمل عليه وان كان خلاف الظاهر جمعا بين الادلة والا

فيحمل على انه ترك الاولى اوعلى الصغيرة سهوا اوعمدا اوعلى انه قبل البعثة مثلا قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك بدل بظاهره على انه عم اقترف وزرا اى ذنبا وانقاض ظهره يشعر بكثرته فنقول لانم ان الوزر ههنا بمعنى الذنب اذقد يستعمل بمعنى الثقل كما فى قوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فالمراد ما كان يغشاه من الغم الشديد والحرب المفرط لاصرار قومه على تكذيبه والشرك بالله تعالى سلماه لكن المراد ما ارتكبه من ترك الاولى وتسميته وزرا استعظاما له منه عم الا ترى ان حسنات الابرار سيئات المقربين وكذلك انقاض ظهره تهويل لذلك او المراد الصغيرة سهوا اوعمدا اوما كان منه قبل النبوة فالاية على الوجه الاول مصروفة عن ظاهرها بخلاف الوجوه الاخر اذليس فيها اخراجها عن ظاهرها بالكلية فتدبر وقس عليها نظائرها (قوله ولاشك ان خيرية الامة بحسب كالهم فى الدين) يريد انه اضاف الخيرية الى الامة فيكون المراد خيريتهم من حيث انه امة اى ذو ملة ودين فان الامة فى الاصل الدين قال الاخفش قوله تعالى كنتم خير امة يريد اهل امة اى خير اهل دين فاضمحل ما توهم من ان خيرية الامة يجوز ان يكون لا بحسب « ولا » الكمال فى الدين بل لوجه آخر ومنهم من قال دلت الآية الكريمة على ان امته عم خير الامم فيكون عم خير الانبياء لان افضل النبى لفضل امته فتأمل (قوله لايدل على كونه افضل من آدم) وظر يان العرف على اطلاق ولد آدم واولاده على النوع كما فى ابن آدم وبنيه لوسلم فلا يخرجه عن ضعفه وكذا القول بان فى اولاده من هو افضل منه لان ذلك مما اختلف فيه واما قوله عم من قال انا خير من يونس بن متى فقد كذب فقد قيل انه تواضع منه عم وهذا حسن لكنه بمعزل عن التطبيق بين المذهب ومعنى الحديث وقيل المراد غير النبى عم كما اذا قلت دخلت الدار وخبرت من فيها فان المراد غير المتكلم وفيه ايضا ضعف وقيل المقصود نفى الخيرية فى الرسالة والنبوة لا فى الرتبة والدرجة ولا يخفى بعده والاقرب ان يقال لما حكى الله تعالى من قلة صبره على اذى قومه وذهابه مغاضبا كان مظنة ان يقع فى نفس

ولاشك ان خيرية الامة بحسب كالهم فى الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذى يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام اناسيد اولادآدم ولافخر لى ضعيف لانه لايدل على كونه افضل من آدم عليه السلام بل من اولاده (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره) على مادل عليه قوله تعالى * لايسبقونه بالقول وهم بامره يعملون لايستكبرون عن عبادته

احدهم انه اشد صبرا منه واثبت عزما حتى لو اوتى ما اوتى فابتلى بما به ابتلى لصبر وشكر فنهى النبي عم عن ذلك و بين انه ظن فاسد فلعل يونس عم قد ابتلى بما ليس للانسان للصبر عليه يدان ومعنى قوله تع ولاتكن كصاحب الحوت هو النهى عن الوقوع فى مثله وا كتساب مايفضى اليه وافضلية نبينا عم لاتقتضى ان يطيق الصبر عليه البتة (قوله ولايستحسرون) اى لايعنون من حسر البعير وتحسر واستحسر اى اعنى فهو كقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لايفترون (قوله محبط)

ولايستحسرون * (لايوصفون بذكورة ولااوثنة) اذلم يرد بذلك نقل ومادل عليه عقل ومازعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط فى شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد قالوا حد منهم قد ارتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير فى حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا لابل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان فى صفة الملائكة فى باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة وكانا يعظان على الناس و يعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنة فلاتكفر ولا كفر فى تعليم السحر بل فى اعتقاده والعمل به (ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده) وكلها كلام الله تعالى

جمع بينهما كان البطلان نظرا الى كونهم بنات والاستحالة نظرا الى الاضافة اليه تع (قوله تفريط وتقصير فى حالهم) فان الظواهر قد دلت على عصمتهم عن المعاصى ومواظبتهم على الطاعات كما سبق نبذ من ذلك حتى اختلفوا على عصمتهم عن غير الكفر ايضا عن المعاصى (قوله بدليل صحة استثنائه منهم) فان الاستثناء اخراج ولا اخراج دون الدخول وحمل الاستثناء على الانقطاع وان كان له مجال لكنهم قالوا ان صيغة الاستثناء مجاز فيه فلايصار اليه الا بدليل كيف وقد تناوله الامر بالسجود للملائكة حتى عوتبت بقوله تع مامنعك الاتسجد اذامرتك (قوله قلنا لابل كان من الجن ففسق عن امر ربه) لاحظ فى تقرير الحكم الآية الدلالة على ثبوته وحمل كان على صار بمعنى انه انقلب جنيا وانه كان من نوع من الملائكة مسمى بالجن عدول عن الظاهر من غير دلالة (قوله والحق انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة اذلم يثبت منهما الاعتقاد بتأثير السحر ولا العمل به ولا غيره من المعاصى بل قد انزل عليهما السحر ابتلاء للناس فمن كافر تعلمه وعمل به ومن مؤمن تجنبه وتوقاه ولم يكن منهما غير

التعليم باذنه تعالى (قوله وهو واحد) لما عرفت ان كلام الله صفة واحدة ازلية والكثرة انما هي في تعلقاته واقسامه الى تفاصيله باعتبارها وفي الالفاظ الدالة على تلك الاقسام واراد بتعدده تكثره الى العدد الذي عرفته في صدر الكتاب وبتفاوته تفاصيل آحاده في ترتب الثواب على قراءتها بل وفي بلاغتها ايضا وقول من قال ان هذا العطف قريب من التفسير بعيد من التفسير (قوله يكون مبتدعا) اي خارجا عن السنة يضلل ولا يكفر هذا في انكار المعراج على التفصيل المذكور واما انكار اصل المعراج فهو كفر بلا شبهة وسيفصل الكلام فيه (قوله واجيب بان المراد) اي في الآية الرؤيا بالعين جمعا بينها وبين آية الاسراء واما حديث عائشة رضي الله عنها فقد قيل انه لا يصلح للاحتجاج اذ لم تحدث به عن مشاهدة اذ لم تكن وقت المعراج زوجته عم ولا في سن الضبط بل لعلها لم تولد بعد اذ قد قيل ان المعراج كان قبل البعثة وقيل ان يوحى اليه بعد بعثه بخمس سنين « بسبب »

و هو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع و بهذا الاعتبار كان الافضل هو القرأن ثم التورية ثم الانجيل ثم الزبور كما ان القرأن كلام الله تعالى واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع وذكر الله تعالى فيها كثر ثم ان الكتب قد نسخت بالقرأن تلاوتها وكتابتها و بعض احكامها (والمعراج لرسول الله تعالى في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ماشاء الله تعالى من العلى حق) اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة والاقالخرق والالتيام على السموات جائزو الاجسام متماثلة يصح على كل ما صح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ماروى عن معاوية رضي الله تعالى عنه انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضي الله تعالى عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال الله تعالى *وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس * واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا

وقيل كان قبله سبع وعشرين من ربيع الاول قبل الهجرة بسنة وتزوج عائشة رضى الله عنها بعد الهجرة وقد تزوجها حديثة السن ومنهم من قال المعراج مارواه مالك ابن صعصع وهو كان فى اليقظة من الحطيم او الحجر وقد ورد فيه ذكر البراق والسير ومارواه ابوذر وكان فى المنام من بيت ام هانى وربما اضافه عم الى نفسه اذ كان مسكنه ولم يذكر

بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج فى اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على مانطق به الكتاب وقوله ثم الى ماشاء الله اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء هو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعى ثبت بالكتاب والمعراج عن الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة والعرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح ان النبى عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولى هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب مايمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك فى الشهوات واللذات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فلا يكون مقارنا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا ومايكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ماتواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لايمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لاحاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال (فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو

فيه البراق بل ان جبرائيل اتاه فاخذ بيده وخرج به الى السماء (قوله فى الشهوات واللذات) اى المباحة (قوله من قبله) اى قبل الولى بالتفسير المذكور وبهذا يمتاز الكرامة من الاستدراج وعما يسمونه اهانة وهو مايقع دلالة على تكذيب الكذابين كما روى عن مسيلمة الكذاب انه دعا العور ليصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويمتاز ايضا عما يسمونه معونة مثل مايظهر من قبل العوام تخليصا لهم عن المحن والبلاء قال رحمه الله ومن ههنا قالوا ان الخوارق اربعة انواع معجزة وكرامة ومعونة واهانة وكانهم لم يذكروا الاستدراج لانه اهانة بالنظر

الى المآل ولا السخر امالانه تخييل وتمويه واراءة بما لا اصل له كما ذهب اليه كثير من المتكلمين واما لانه راجع الى الاستدراج والاهانة واما الارهاصات فقد صرح صاحب المواقف بانها من قبيل الكرامات فان الانبياء قبل النبوة لا يقصرون عن درجة الاولياء (قوله والكتاب ناطق بظهورها

من مريم) حيث ذكر فيه انها حبلت من غير ذكر ووجد عندها الرزق من غير سبب ظاهر وتساقط عليها الرطب الجنى من النخلة اليابسة ولا يجوز ان يجعل ذلك معجزة لزكريا عم حيث لم يقارن دعواه ولا ارها صالعيسى عم والا لما علمت مريم من اين حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله وصفاته مقرونا بعمل الصالحات غير مقرون بدعوى النبوة وذكر فيه ايضا ان صاحب سليمان اتى بعرش بلقيس من المسافة البعيدة قبل ارتداد الطرف وليس ذلك معجزة لسليمان بل هو كرامة لصاحبه لعين ماذكر (قوله واصف بن برخيا) وزير سليمان وقيل كان صديقا عالما واسمه اسطوم وانما قال على الاشهر لانه قيل الخضر عم وقيل جبرائيل او ملك ايده الله به وقيل سليمان نفسه (قوله بينا رجل يسوق بقرة) كلمة بين ظرف لازم الاضافة الى المفرد لكنها قد تضاف الى الجملة فتكون ح بما الكافة لان الاضافة الى الجملة كلا اضافة او بالالف لانها قد تكون للوقت كما فى انا فتغنى غناءها ويقع بعدها ح الجملة الاسمية والفعلية كما فى بيت الحماسة فبينا نسوس الناس والامر امرنا اذا نحن فيهم سوقة يتنصف وقد جاء اضافة بينا الى المصدر ايضا كقوله بينا تعانقه الكماة ورد عه يوما اتيح لى جرئى سلفع « وهو » ولتضمنها معنى الشرط ح لم يكن له بد من جواب وصح دخول اذ واذا المفاجاة فى جوابها وعاملها جوابها اذا لم تدخل كلمة المفاجأة واذا دخلت فان جعلت ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فهى ظرف مكان لما بعدها وبين ظرف زمان له وان جعلت ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فاما ان تجعل خارجة عن الظرفية مضافة الى ما بعدها مرفوعة على الابتداء ويجعل بين خبرها المقدما عليها او تجعل حرفا لا اسما كما ذهب اليه بعضهم وهو مختار نجم الائمة او يحكم بزيادتها وكونها لا للمفاجأة والعامل فى بين على هذين الوجهين ما بعد اذ واذا كذا ذكره نجم الائمة وقد يجعل العامل فى بين

واصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها) كما فى حق مريم فانه * كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله * (والمشى على الماء) كما نقل عن كثير من السلف من الاولياء (والطيران فى الهواء) كما نقل عن جعفر بن ابى طالب ولقمان السرخسى وغيرهما (وكلام الجماد والعجماء) اما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدى سلمان وابى الدرداء قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فكتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبى عليه السلام بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذا التفت البقرة اليه وقالت انى لم اخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تتكلم فقال النبى عليه السلام امنت بهذا (وغير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضى الله عنه

معنى المفاجأة (قوله وسماع سارية كلامه) جعل ذلك كرامة لسارية والاظهر ان يجعل كرامة لعمر كرؤية الجيش من بعيد حيث اوصل كلامه الى سمع سارية وليس لسارية الا ادراكه ما وصل الى سمعه فتدبر (قوله والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر من قبله اومن قبل آحاد امته) لدلالته على صدق دعوته وحقية نبوته فبهذا الاعتبار جعل معجزة له والا فقد عرفت ان حقيقة المعجزة يجب ظهورها على يد المدعي ومقارنتها التحدي (قوله ومع ذلك لابد من تخصيص عيسى عم) كانه خص عيسى عم مع وجود غيره من الانبياء بعد نبينا عم كما ذكره رحمه الله من ان العظماء من العلماء على ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والاليا في الارض وعيسى وادريس في السماء اما الان حيوة عيسى عم ونزوله الى الارض واستقراره فوقها مدة فقد ثبت بالاحاديث الصحاح بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع فيه خلاف بخلاف غيره واما انه لم لم يكن وجود ظاهر على الارض كسائر الاحياء في وقت

وهو على المنبر في المدينة جيشه بنهاوند حكى قال لامير جيشه ياسارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به وجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه وامثال هذا اكثر من ان تحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي اشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) اى ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الامة (معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها) اى بتلك الكرامة (انه ولي ولن يكون وليا الا ان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار باللسان والقلب (برسالة رسوله) مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر ذلك من قبله اومن قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لابد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي (وافضل البشر بعد نبينا) والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لابد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (ابو بكر الصديق رضي الله عنه) الذي هو صدق النبي عليه السلام في النبوة

من الاوقات لم يعدهم موجودين بعد نبينا وجودا مطلقا ثم لا يخفى ان المقصود بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء بعد النبي ع م لما ذكر من الاحاديث الصحاح في مناقبهم وفضائلهم واستمرار المراء والخلاف في تعيين افضلهم وفي خلافتهم ومن ههنا ادرجوا مباحث الامامة في علم الكلام مع خروجها عن مقاصده فلوارید كل بشر موجود بعده ع م حصل المرام واستقام الكلام واما فضلهم على التابعين ومن بعدهم من الامة فمع خروجه عن المقصود يفهم من فضلهم على الصحابة اذلا شبهة لاحد في ان خير القرون قرنه ع م وان الصحابة افضل الامة بل قد اشتهر ذلك حتى كاد يلحق بالضروريات الدينية وكذا كون هؤلاء الاربعة افاضل الصحابة واكابرهم قد اشتهر فيما بين الصحابة ايضا حتى قال ابن عمر كنا في زمن النبي ع م لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي ع م قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر فاذا كانت الصحابة افضل الامة وهؤلاء افضل الصحابة فافضلهم افضل الامة بل افضل جميع الامم (قوله من غير تلعثم) اي تمكث وتوقف كما روي انه ع م قال ما عرضت الايمان على احد الا وكان له كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم « ولم نجد » واما عدم تردده في امر المعراج فقد روي انه ع م كان نائما في بيت ام هانئ بعد صلوة العشاء فاسري به ورجع من ليلته وقص القصة على ام هانئ وقال مثل لي النبيون فصليت لهم وقام ليخرج الى المسجد فتشبثت ام هانئ بثوبه فقال ع م مالك قالت اخشى ان يكذبك قومك ان اخبرتهم فقال وان كذبوني فخرج فجلس اليه ابو جهل فاخبره النبي ع م بحديث الاسراء فقال ابو جهل يا معشر كعب بن لؤي هلم فحدثهم فمن بين مصفق وواضع يده على رأسه تعجبا وانكارا وارتد ناس ممن كان آمن به وسعى رجال الى ابي بكر رضي الله تعالى عنه فقال ان كان قال ذلك لقد صدق قالوا اتصدقه على ذلك قال اني لاصدقه على ابعد من ذلك فسمي الصديق (قوله الذي فرق بين

من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد (ثم عمر الفاروق) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (ثم عثمان ذو النورين) لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال عليه السلام لو كان عندي ثالثة لزوجتها لك (ثم علي المرتضى) من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة

الحق والباطل) يشير الى وجه تسميته بالفاروق وكانه لفرط مهابته وغاية تصلبه فى الدين كان الناس يهابونه فلا يأتونه بباطل الدعوى وزور الشهادة فلا يجرى بين يديه الا كلمة الصدق ولا ينطق فصله الا على مفصل الحق (قوله ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال) حتى نكتفى فيه بالظن ونضطر الى ترجيح احد الطرفين للعمل بموجبه وليس التوقف فيه مخلا بشئ من الواجبات الدينية او الدنياوية اذ لا يجب ان يكون الامام افضل حتى يكون التوقف تضليلا للصحابة فالاولى التوقف احترازا عن الفضول وتفضيل المفضول (قوله كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان) بل قد مال بعض منهم الى تفضيل على رضه

ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال ويكون التوقف فيه مخلا بشئ من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان على على المرتضى حيث جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة مايعده ذوو العقول من الفضائل فلا جهة له (وخلافتهم) اى نيابتهم عن الرسول عليه السلام فى اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع ثابتة (على هذا الترتيب ايضا) يعنى ان الخلافة بعد رسول الله عليه السلام لابى بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلى رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعدة فاستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابى بكر فاجمعوا على ذلك وبايعه على رضى الله تعالى عنه على رؤس الاشهاد

(قوله فللتوقف جهة) لان الثواب عندنا فضل من الله ليس جزاء للطاعة حتى يستدل بكثرتها على كثرته فلا مطمع فى معرفتها من جهة العقل والاخبار من الطرفين مع كون اكثرها آحادا متعارضة فالوجه اتباع السلف وللتوقف جهة (قوله وان اريد كثرة مايعده ذوو العقول من الفضائل فلا) لان فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه وقد نقل الينا سيرهم وكمالاتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى

المكابرة وتكذيب العقل فيما يحكم ببديهته هذا والمنقول عن بعض المتأخرين انه لا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذ ما من فضيلة تروى لاحدهم الا ولغيره مشاركة فيها وبتقدير اختصاصه بها فقد يوجد لغيره ايضا اختصاص بغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لشرفها فى نفسها او لزيادة كميتها (قوله فى سقيفة بنى ساعدة) من اسماء الاسد ومنه سمى الرجل وبنو ساعد قوم من الخزرج والسقيفة بوزن

ابو بكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله محمد فانه حي لا يموت

لابد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكن ينظر في هذا الامر (قوله فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اما ما كان او غيره) يريدان ماذكرانما يفيد عموم الرياسة الدنياوية واما شمولها لامر الدين على ماهو المعتبر في الامامة فلا (قوله بناء على ان الامام اعم) بان يشترط في الخلافة شرائط مثل ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع شجاعا ماذا رأى له بصارة في امر الحرب وترتيب الجيوش وسد الثغور وغيرها ولا يشترط في الامام ذلك (قوله واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل) اذ لم يتفق الامة بعدهم ان يلي امرهم قريشي بجميع شرائط الامام فيلزم تضليلهم وترك الواجب عليهم وربما اجاب

فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهده في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اما ما كان او غير امام فان انتظام الامن يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ماذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصى الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجد للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا) ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ماهو الغرض من نصب الامام (لا مختفيا) من اعين الناس خوفا من الاعداء ومالظلمة من الاستيلاء (ولا منتظرا) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال مظالم اهل الظلم والعناد لاكما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين رضي الله عنهما ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه

رحمه الله بانه انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار «محمد»

قال ههنا بحث وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه وتابع طائفة من اهل الحل والعقد

قريشيا فيه بعض الشرائط من غير تفاد لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتعرف فى مصالح العباد ويقتدر على النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذى الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا اليه كسائر الرعية

محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد التقى ثم ابنه على النقى ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدى رضى الله عنهم وقد اختفى خوفا من الاعداء وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع فى طول عمره وامتداد ايامه كعيسى وخضر عليهما السلام وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء فى عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما فى حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل

(ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببنى هاشم واولاد على رضى الله تعالى عنه) يعنى يشترط ان يكون الامام قريشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا وان كان خبرا واحدا لكن لما رواه ابو بكر رضى الله تعالى عنه محتجا به على الانصار لم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدلائل من خلافة ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله تعالى عنهم اجمعين مع

(قوله محمد الباقر سمى لتبقره فى العلم اى توسعه فيه والكاظم من كظم الغيظ اجترعه او بمعنى الكظوم بمعنى السكوت (قوله وسيظهر فيملأ الدنيا) لا انكار عليهم فى انه سيظهر المهدى ويملك الامر سبع سنين ويملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا وانه من عترته عم من ولد فاطمة اجلى الجبهة اقنى الانف يواطى اسمه اسمه عم واسم ابيه اسم ابيه عم لما ورد من الاخبار الدالة على ذلك وانما الانكار عليهم فى انه مختف يمتد عمره امتدادا خارجا عن المعتاد وانه امام

زمانه مدة حيوته وانه ابن الحسن العسكرى (قوله مع عدم القطع بعصمته) يعنى انه قد ثبت باجماع الصحابة امامة ابى بكر مع الاجماع على انه غير واجب العصمة فلو كانت العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على عصمته فكان واجب

العصمة مقطوع الامر بذلك والواقع خلافه وبهذا التقرير سقط ماقيل من انه لامعنى للاجماع على عدم وجوب العصمة بل حاصله يرجع الى ادعاء الاجماع على عدم اشتراط العصمة وهو عند الخصم ممنوع ومايتوهم من ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة على ان عدم العلم مناغير مفيد ومن الصحابة ممنوع (قوله وغير المعصوم ظالم) اما لنفسه او لغيره ايضا (قوله فلا يناله عهد الامامة) كما هو المراد بالعهد بقرينة قوله انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى وفيه منع اذقد ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد عهد النبوة (قوله فغير المعصوم لايلزم ان يكون ظالما) اذ ربما يكون مرتكبا بمعصية غير مسقطة للعدالة مثل الصغائر من غير اصرار او كانت مسقطة وقد تاب عنها واصلحها وعلى التقدير ين فهو غير معصوم اذ العصمة عندنا عبارة عن ان لا يخلق الله الذنب فى العبد واما تفسيرها بملكة تمنع عن الفجور فهو لا يستقيم على اصول اهل السنة لكن الشارح تسامح فى شرح المقاصد توسعة فى الجواب فقال غير المعصوم اى من ليس له ملكة لايلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما فان المعصية « وحقيقة » اعم من الظلم فليس كل عاص ظالما على الاطلاق ومبناه على ماذكره ههنا من ان الظلم ارتكاب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح لاعلى ماتوهم من ان الظلم

انهم لم يكونوا من بنى هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عليه السلام فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوى بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بنى هاشم لان العباس واباطالب ابناعبد المطلب وابو بكر رضى الله تعالى عنه قريشى لانه ابن ابى قحافة بن عثمان بن عامر بن عمر بن كعب بن لوى وكذا عمر رضى الله تعالى عنه لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدى بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابى العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف (ولايشترط فى الامام ان يكون معصوما) لما مر من الدليل على امامة ابى بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما فى عدم الاشتراط فيكفى عدم دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى *لاينال عهدى الظالمين * وغير المعصوم ظالم فلاينـاله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لايلزم ان يكون ظالما

وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى الذنب فى العبد مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هى لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية فى نفس الشخص او فى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه (ولا يشترط ان يكون افضل من اهل زمانه) لان المساوى فى الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول اوقع للشر وابعد عن ازالة الفتنة ولهذا جعل عمر رضى الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين فى زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب اطاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم فى ذلك من امتثال احكام متضادة واما فى الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة) اى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر فى اعين الناس والنساء ناقصات العقل والدين والصبى والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف فى مصالح الجمهور (سائسا) مالكا للتصرف فى امور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته (قادرا) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم عن الظالم) اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام (ولا ينعزل الامام بالفسق) اى بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) اى الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين

هو التعدى على الغير اذ لا يخفى فساده (قوله وهذا معنى قولهم هى لطف من الله تعالى) لا يخفى عليك انه انسب بتفسيرها بالملكة (قوله لا تزيل المحنة) هى ما يمتحن به الانسان كالبلية لما يبتلى به اى يختبر هل يصبر ام يتضجر والمراد بها هنا التكليف باعتبار انه يمتحن به العباد كما قال تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا (قوله واما فى الشورى فالكل بمنزلة امام واحد) زعما توهم بان معنى جعل الامامة شورى بين عدد نصب جميعهم اماما يتشاورون فى الاحكام ويقيمون باتفاقهم حدود الاسلام وهو خلاف المشهور من معنى هذه اللفظة وخلاف ماذكره من ان جعل الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم (قوله مسلما) اذ ولاية الكافر ناقصة حرا اذ الولاية للعبد ذكرا اذ المرأة قاصرة الولاية

والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعي ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رحمه الله هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه لا يجوز قضاء القاضي الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضيخان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (ويجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير ومانقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهية ولا كلام في كراهية الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فهذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى فلا كلام في عدم الجواز ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا (و يصلى على كل بر وفاجر) اذ امات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الاصول

عاقلا بالغا اذا لمجنون والصبي ليس من اهل الولاية (قوله والسلف كانوا ينقادون لهم) فكان اجماعا منهم على صحة امامة اهل الجور والفسق (قوله فبقاء اولى) لان الرفع اعسر من الدفع وفيه ضعف لان عدم اشتراط العصمة لا يدل على عدم اشتراط العدالة كيف وقد صرحوا بانها شرط اذ الامام متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم والفاسق لا يؤمن ان يتصرف فيها لا على وجه الشرع فيضيع الحقوق (قوله فجميع مسائل الفقه كذلك) لكن المتكلم كما عرفت انما يبحث عن العقائد لا عن كل ما يجب الاعتقاد بحقيته

(قوله والامامة) جعلها من مقاصد علم الكلام وان كانت هى ايضا من الفروع عندنا بناء على ان نصب الامام من الافعال الواجبة علينا لما ان السلف الحقوا

فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام ومباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التى يتميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد (ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير) لما ورد فى الاحاديث الصحيحة فى مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابى فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مداحدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام اكرموا اصحابى فانهم خياركم الحديث ولقوله عليه السلام الله الله فى اصحابى لا تتخذوهم غرضا من بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذانى ومن اذانى آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الله تعالى ثم فى مناقب كل من ابى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضى الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واعوانه لان غاية امرهم البغى والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن عليهم وانما اختلفوا فى يزيد بن معاوية حتى ذكر فى الخلاصة وغيرها انه لا ينبغى اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبى عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل عن لعن النبى عم لبعض من اهل القبلة

مباحثها باواخر الكتب الكلامية بناء على انه قد شاع بسببها خرافات من اهل البدع والاهواء فى حق كبار الصحابة والائمة المهديين فناسب دفع المطاعن عنهم بمباحث الكلام صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ فى الدين بسبب الميل الى ما يحكونه ويحكون ويلحمونه ويسدون بل قد ادرجوها فى تعريف الكلام حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمبدأ والمعاد على قانون الاسلام بل هى من مباحث العلم حقيقة على رأى الشيعة القائلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى (قوله لا يبلغ مداحدهم ولا نصيفه) المد ربع الصاع والنصيف مكيال دون المد ويجئ بمعنى النصف ايضا كالعشير بمعنى العشر اى لا يبلغ اجر انفاق احدكم مثل الاحد من ذهب اجر انفاق احدهم مدا من الطعام ولا نصيفا منه وذلك بصدق نيتهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من البؤس والضر (قوله ولا تتخذوهم غرضا من بعدى) اى هدفا ترمونهم بالمنكرات والفواحش (قوله فبحبى

احبهم) اى بسبب حبى او متلبسا بحبى وكذا معنى قوله فبغضى (قوله فلما انه يعلم من احوال الناس مالا يعلمه غيره) فلعله كان منافقا هذا اذا كان الملعون معينا واما اذا كان غير معين

فلما انه يعلم من احوال الناس مالا يعلمه غيره وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين واتفقوا على جواز اللعن على من قتله اوامر به اواجازه اورضى به والحق ان رضاء يزيد بقتل الحسين رضى الله واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت النبى عليه السلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا فنحن لانتوقف فى شانه بل فى ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه (ويشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبى عليه السلام بالجنة) حيث قال عم ابوبكر فى الجنة وعمر فى الجنة وعثمان فى الجنة وعلى فى الجنة وطلحة فى الجنة وزبير فى الجنة وعبدالرحمن بن عوف فى الجنة وسعد بن ابى وقاص فى الجنة وسعد بن زيد فى الجنة وابو عبيدة بن الجراح فى الجنة وكذا يشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم لماورد فى الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شبان اهل الجنة وسائر الصحابة لايذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين من اهل الجنة ولايشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل يشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار (ويرى المسح على الخفين فى السفر والحضر) لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور روسئل عن على بن ابى طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عليه السلام ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى ابوبكر رضى الله عنه عن رسول الله عليه السلام انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصرى ادركت سبعين نفرا من اصحاب رسول الله عليه السلام يرون المسح على الخفين فلهذا قال ابوحنيفة رحمه الله ماقلت بالمسح حتى جاءنى فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخى انى اخاف الكفر على من لايرى المسح على الخفين لان الآثار التى جاءت فيه فى حيز التواتر وبالجملة من لايرى على المسح الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل من انس بن مالك عن اهل السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولاتطعن فى الختنين وتمسح على الخفين (ولانحرم نبيذ التمر) وهو ان ينبذ تمر اوزبيب فى الماء فيجعل فى اناء من الخزف فيحدث فيه لذع كالانقاع فكأنه نهى عن ذلك رسول الله عليه السلام فى بدء الاسلام لما كانت الجرار اواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا بخلاف ماذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة والجماعة (ولايبلغ الولى درجة الانبياء اصلا) لانهم معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحى ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فانقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولى افضل من النبى كفر وضلال

فقد قيل انه يجوز اللعن عليه كقوله عم لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة « نم » والمستوشمة والسر فيه ان ذلك ليس بلعن على احد فى الحقيقة بل هو نهى عن الفعل الذى رتب

اللعن عليه وبيان قبحه وايجابه بعد فاعله عن رحمة الله وشفاعة رسوله (قوله نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية) فمنهم من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل للغير والتكمل بعد الكمال وفوقه ومنهم من مال الى الثاني زعما بان الولاية عبارة عن العرفان بالله وصفاته وقرب منه زلفى وكرامة عنده والنبوة عبارة عن السفارة بينه وبين عبده وتبليغ احكامه اليه والقيام بخدمة متعلقة لمصلحة العبد وقيل للولاية مراتب متفاوتة وانما التردد بين ولاية النبي ونبوته والترجيح من جهة ان نبوته متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بالوقت وهذا اقرب فان قلت هذا البحث من مقاصد الفن فكان ينبغي ان يورده في مباحث الفن قلت لو سلم فليس جميع المباحث التي اشار اليها بعد الفراغ عن مقاصد الفن خارجة عن الفن بالكلية بل غايتها انها ليست من مهماته ومعظم مقاصده وسيتلى عليك نبذ من المسائل من هذا الجنس فلا تغفل (قوله عصمه منها) اي حفظه اما بان لا يخلق فيه الذنب او يوفقه للتوبة والاصلاح على ان عدم خلق ضرر الذنب بان يغفره بفضل رحمته لا يستلزم سقوط التكليف عنه كما في المذنب المغفور (قوله المراد بالنص ليس مايقابل الظاهر) اللفظ

نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي عليه السلام متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد) مادام عاقلا بالغا (الى حيث يسقط عنه الامر والنهي) لعموم الخطابات الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عباداته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله تعالى مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل واما قوله عليه السلام اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص) من الكتاب والسنة (تحمل على ظواهرها) مالم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس مايقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل مايعم اقسام النظم على ماهو المتعارف (والعدول عنها) اي عن الظواهر (الى معان يدعيها اهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية (الحاد) اي ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف (بكفر) لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ماذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص محمول على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان (ورد النصوص) بان ينكر الاحكام التي دلت عليها

اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه فى اصطلاح اصول الفقه وان تايد ذلك بشهادة السوق يسمى نصا فان انضم الى ذلك مايدفع احتمال التأويل والتخصيص يسمى مفسرا وان لحقه مايدفع احتمال النسخ يسمى محكما واذا لم يظهر فان كان ذلك لعارض يسمى خفيا وان كان لنفس اللفظ فان كان مما يدرك عقلا يسمى مشكلا ونقلا يسمى مجملا وان لم يدرك اصلا يسمى متشابها وكل من هذه الاقسام يقابل ما بازائه على الترتيب والمراد من النصوص ههنا الفاظ القرآن والحديث والمراد من ظواهرها مايدل بحسب الاوضاع اللغوية على الاستعمال الشائع وهذا لانها فى خفاء المراد بوجه ما (قوله النصوص القطعية من الكتاب والسنة) المتواترة من المحكم والمفسر منهما واما الظاهر والنص فيضلل منكرهما ولا يكفر اذلا يفيدان اكثر من الطمانينة على الاصح (قوله كحشر الاجساد) فان محكم التنزيل ناطق به وكذا دل الحديث عليه بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار ذلك من ضروريات الدين فانكاره مكابرة محضة وتكذيب «عن» للدين صريح وتأويل النصوص الدالة عليه بالامور الراجعة الى الحشر النفسانى بهت صرف وافك صراح (قوله لما يشق عليه لا يكفر) لان حرمة الخمر تابعة لمصلحة الوقت وصوم

النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا (كفر) لكونه تكذيبا صريحا لله ورسوله فمن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحلال المعصية) صغيرة كانت او كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعى وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر) لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ماذكر فى الفتاوى والواقعات من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعى يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره او ثبت بدليل ظنى وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما وقد علم فى دين النبى عليه السلام تحريمه كنكاح ذوى المحارم اوشرب الخمرا واكل ميتة اودم اولحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر اما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل فلا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما اولا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة فى جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم لله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسى فى كتاب الحيض انه لو استحل وطئ امرأته الحائض يكفر وفى النوادر

رمضان امر تعبدى فعدمها لاينافى الحكمة كما فى الامم السابقة (قوله وعن محمد انه لايكفر هو الصحيح) ولعل هذا مبنى على الخلاف فى ان من استحل حراما لغيره هل يكفر ام لا فان حرمة وطئ الحائض لجاوره اعنى الاذى (قوله وفى استحلال المواطئة بامرأته لايكفر على الاصح) لانه مجتهد فيه (قوله وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله اوعزم على ان يأمره يكفر) لانه

عن محمد رحمه الله انه لايكفر هو الصحيح وفى استحلال المواطئة بامرأته لايكفر على الاصح ومن وصف الله بما لايليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لايكون نبيا من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا ممن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسئلونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر وكذا لو افتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر اوالزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة او بغير الطهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لااعتقادا الى غير ذلك من الفروع (واليأس من الله تعالى كفر) لانه لايئس من روح الله الا القوم الكافرون (والامن من الله كفر) اذلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصى يكون فى النار يأس من الله تعالى وبان المطيع يكون فى الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلة كافرا مطيعا كان اوعاصيا لانه اما آمن اويائس ومن قواعد اهل السنة ان لايكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيائس ولاآمن لانه على تقدير العصيان لايئس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لايأمن ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصى وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلى اذا ارتكب الكبيرة لزم ان يصير كافرا لليأسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين اقوالهم لايكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن اواستحالة الرؤية اوسب الشيخين اولعنهما وامثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبر عن الغيب كفر) لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد والكاهن هوالذى يخبر عن الكوائن فى مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان فى العرب كهنة يدعون معرفة الامور

رضى بالكفر والرضى بالكفر سواء كان بكفر نفسه او بكفر غيره كفر (قوله والجمع بين قولهم لايكفر احد من اهل القبلة) اى من توجه قبلتنا وصلى صلوتنا ثم انه لاكلام فيما ذكره من الاشكال الا ان الظاهر ان القائل باكفار من قال بامثاله لايقول بتلك القاعدة يفصح عن ذلك كلام المواقف حيث مهد تلك القاعدة لجمهور المتكلمين والفقهاء واثبتها بدلائلها ثم اورد مقالة مخالفيها وفصل المواضع التى اكفر فيها بعضهم بعضا واجاب عنها

محافظة على تلك القاعدة

(قوله فنهم من يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة) يقال لفلان رئى من الجن على فعيل اى مس ولفلان تابعة اى قرين من الجن يتبعه والتاء للنقل ويصدقهم ما روى انه عم سئل عن الكهان فقال ليسوا بشئ فقولوا يارسول الله فانهم يحدثون احيانا بالشئ يكون حقا فقال عم تلك الكلمة من الحق يخطفها الجنى فيقرأها فى اذن وليه قرالدجاجة فيخلطون فيها اكثر من مائة كذبة (قوله من ان الشيئية ترادف الوجود) يرد اويلازمه (قوله مبنى على تفسير لفظ الشئ بانه الموجود) كما ذهب اليه الاشاعرة او المعلوم كما ذهب اليه الجاحظ ومعتزلة بصرة او مايصح ان يعلم ويخبر عنه على ما وقع فى كلام جار الله ونقل مثله عن سيبويه وبعضهم جعله اسما للجسم

فنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة يلقى اليه الاخبار ومنهم من كان يدعى انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه وتعالى لاسبيل اليه للعباد الا باعلام منه او بالهام بطريق المعجزة او الكرامة او الارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك منه ولهذا ذكر فى الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هلال القمر يكون مطرا مدعيا علم الغيب لابعلامة كفر (والمعدوم ليس بشئ) ان اريد بالشئ الثابت المحقق على ماذهب اليه المحققون من ان الشيئية ترادف الوجود والثبوت والعدم يرادف النفى فهذا حكم ضرورى لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج وان اريد ان المعدوم لايسمى شيئا فهو بحث لغوى مبنى على تفسير الشئ بانه الموجود او المعلوم او مايصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال (وفى دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم) اى صدقة الاحياء (عنهم) اى عن الاموات (نفع لهم) اى للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لايتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزى بعمله لابعمل غيره ولنا ماورد فى الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا فى صلوة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى وقال صلى الله عليه وسلم * مامن ميت يصلى عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يارسول الله ان ام سعد ماتت فاى الصدقة افضل فقال عليه السلام الماء فحفر بئرا وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى

وبعضهم للقديم وبعضهم للحادث (قوله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما) فاذا كان مجرد المرور نافعا فالتضرع والابتهال اولى بان يكون نافعا على انه لاقائل بالفصل (قوله وهذه اجابة) فان قلت لم لايجوز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين فى قضاء الله تعالى من غير ان يترتب هذا على دعائه قلت يأباه ترتبه على دعائه كما قال تعالى رب انظرنى الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم (قوله قال حذيفة) هى فى الاصل تصغير حذفة واحدة الحذف وهى غنم سود صغار من غنم الحجاز واسيد فعيل من اسد الرجل بالكسر صار كالاسد فى اخلاقه وغفار بكسر الغين المعجمة ابو قبيلة من كنانة فيهم قال رسول الله غفار غفر الله لها واسلم سالمها الله وعصية عصت الله ورسوله (قوله فذكر الدخان) عن حذيفة انه قال يارسول الله وما

يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث والاخبار والآثار فى هذا الباب اكثر من ان يحصى (والله تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات) لقوله تعالى * ادعونى استجب لكم * ولقوله عليه السلام يستجاب دعاء العبد مالم يدع باثم اوقطيعة رحم مالم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حى كريم يستحيى من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة فى ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله تعالى وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله تعالى لايستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ فى انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى * ومادعاء الكافرين الا فى ضلال * ولانه لايدعو الله لانه لايعرفه لانه وان اقربه فلما وصفه بمالايليق به فقد نقض اقراره وماروى فى الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب فمحمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس * رب انظرنى الى يوم يبعثون * فقال الله تعالى * انك من المنظرين * وهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسى وقال الصدر الشهيد رحمه الله تعالى وبه يفتى (وبما اخبره النبى عليه السلام من اشراط الساعة) اى علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن اسيد الغفارى اطلع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ماتذكرون قلنا نذكر الساعة قال عليه السلام انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان

٢٥ ع لـ الدخان فتلا قوله فارتقب يوم تأتى السماء بدخان مبين يغشى الناس وقال يملاء مابين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكام

واما الكافر فيكون كالسكران يخرج من منخريه واذنيه وعن دبره وعن على رضى الله عنه يدخل فى اسماع الكفرة حتى يكون رأس احدهم كالرأس الحنيذ ويكون الارض كلها كبيت وقد فيه ليس فيه حصاص (قوله والدجال) قدورد فى الروايات انه رجل جسيم قصير افحج اخراعور شاب جعال الشعر جعد قطط كان عينه عنبة طافئة مكتوب بين عينيه (كافر) يقرؤه كل مؤمن قارئ وغير قارئ يخرج من ارض بالشرق يقال خراسان يتبعه اقوام كأن وجوههم المجان المطرقة ويتبعه من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة يمكث فى الارض اربعين يوما يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر ايامه كسائر الايام ثم ينزل عيسى عم فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله (قوله والدابة) قيل هو رجل والاكثرون على انها دابة لها اربع قوائم روى ان لها رأس ثور وعين خنزير واذن فيل ولون نمر وصدر اسد وخاصرة هرة وقرن ايل وقوائم بعير بين كل مفصلين اثنا عشر ذراعا وفى الحديث ان طولها سبعون ذراعا وعن ابى هريرة ان فيها من كل لون ومابين قرنيها فرسخ للراكب وفى الحديث انها يخرج من صفا اول مايبدو رأسها ذات وبرو ريش لايدركها طالب ولايفوتها هارب (قوله وطلوع الشمس من مغربها) عن ابى ذر قال رسول الله حين غربت الشمس اتدرى اين تذهب هذه قلت الله ورسوله « بعض » اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد ولا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن ويقال لها ارجع من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله والشمس تجرى لمستقر لها فان مستقرها تحت العرش (قوله ونزول عيسى بن مريم) وفى الحديث انه ينزل عند المنارة البيضاء شرقى دمشق بين مهرودتين واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طأ رأسه قطر واذا رفعه تحدر منه جمان كاللؤلؤ فلا يحل لكافر يجد ريح نفسه الا مات ونفسه ينتهى حيث ينتهى طرفه (قوله ويأجوج ومأجوج) هما من ولد يافث وعن رسول الله فى صفتهم لايموت احد منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه كلهم قد حملوا السلاح قيل هم صنفان طوال مفرطوا الطول وقصار مفرطوا القصر وروى انهم يأتون البحر فيشربون ماءه ويأكلون دوابه ثم يأكلون الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحصن منهم من الناس ولايقدرون ان يأتوا مكة ولا المدينة وبيت المقدس ثم يبعث الله نغفا فى اقفائهم فيدخل فى آذانهم فيموتون (قوله خسف بالمشرق) فى الصحاح يقال خسف الله به الارض خسفا اى غاب به فيها (قوله وآخر

والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف فى المشرق وخسف فى المغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح فى هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روى احاديث وآثار فى تفاصيلها وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ (والمجتهد) فى العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (فيخطئ وقد يصيب) وذهب

ذلك نار تخرج) هي غير النار التي ذكرها عم حيث قال اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وعنه عم ان اول الايات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وايتهما كانت قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها قريبا (قوله فذهب الى كل احتمال جماعة) قال رحمه الله في التلويح فحصل اربعة مذاهب الاول ان لاحكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه رأى المجتهد واليه ذهب جماعة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه والعثور عليه كالعثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق الثواب وان حكم القاضي بالخطأ هل ينقض الرابع ما فصله في هذا الكتاب (قوله لما كان لتخصيص سليمان) والفهم بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور دلالة كلية لكنه يدل عليه في هذا الموضع بمعونة المقام كما لا يخفى على من له معرفة بافانين الكلام ومبنى هذا الاستدلال على جواز الاجتهاد على الانبياء وجواز الخطاء عليهم فيه وقد

بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأى المجتهدين وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين او يكون وح اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس باثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور او انتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا بشرائطه واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ من وجوه الاول قوله تعالى * ففهمناها سليمان * والضمير للحكومة والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما

اقيم الدلالة على ذلك فى موضعه بل يدل عليه هذه الآية ايضا فان حكم داود عليه السلام لو لم يكن باجتهاده بل بالوحى لما جاز اعتراض سليمان ولما جاز رجوع داود الى مارأه وقصته مشهورة وقد اجيب بان المعنى ففهمنا سليمان الحكومة التى هى احق وافضل وانما اعترض على ابيه بناء على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم ولهذا قال غير هذا ارفق بالفريقين ومما يدل عليه قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه لو لم يكن اجتهاده فى هذه الحادثة حكما وعلما لما كان لهذا الكلام فى هذا المقام معنى ولا يخفى انه لا يتم على من قال باستواء الحكمين (قوله ان القياس مظهر لا مثبت) ردعليه بان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر وايضا الحكم الاجتهادى قد يثبت بغير القياس من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ولا دلالة على وحدة الحق فيه (قوله فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين) لان المجتهد عامل بمعنى النص او بمفهومه فيكون الحكم المجتهد فيه عاما للاشخاص فعند اختلاف الاجتهادين يلزم ماذكره ومبنى هذا الدليل على « على » ان القياس مظهر وان الحق فى الاحكام الثابتة بالنصوص بالمأخذ المختلف فيها واحد وشئ منهما غير مسلم عند الخصم (قوله بل بالضرورة) اى الدينية والا فدعوى الضرورة العقلية فى الافضلية بمعنى كثرة الثواب لاسيما عند من يرى الثواب مجرد فضل

فاصاب الحكم حينئذ وفهمه والثانى الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وحديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان اصبت فمن الله والا فمنى ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة رضى الله عنهم بعضهم بعضا فى الاجتهاديات الثالث ان القياس مظهر للحكم لا مثبت له فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة فى العمومات الواردة فى شريعة نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح فى شرح التنقيح (ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة) اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام

من الله مما لايكاد يوجه بل لايتصور معرفة ذلك بالنظر العقلي الصرف ايضا (قوله على وجه التعظيم والتكريم) قيده بهم تصدى لاثباته بالدليل دفعا لماقيل من ان امرهم بسجوده لايدل على تفضيله عليهم اذلعله لم يكن لتعظيم بل ابتلاء للملائكة ليتميز المطيع من العاصي اذلم يكن السجود في عرفهم غاية في التواضع والخدمة بل بمنزلة السلام في عرفنا فان دلالة امثال ذلك دلالة عرفية يختلف باختلاف العرف والعادة ويحتمل ان يكون سجودهم لله تعالى وآدم بمثابة القبلة فدفع هذه الاحتمالات بان قوله كرمت يدل على انه اسجاد تكرمة اذلم يسبق مايدل على هذه التكرمة سوى الامر بالسجود فيكون تفضيلا له عليهم (قوله الثاني ان كل واحد من اهل اللسان اه) فانه تعالى لما قال للملائكة على صورة المشاورة اني جاعل في الارض خليفة تأملوا في حال آدم فلم يقفوا على وجه الحكمة في استخلافه ولم يردوا الامر الى علمه وقضائه فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك تعجبا من استخلاف المفضول مكان الفاضل واستبدال اهل الطاعة باهل

على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية ارأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين* ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى *وعلم آدم الاسماء كلها* ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى* ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين* والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فيبقى معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان قد يحصل الكمالات والفضائل العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة من اكتساب الكمالات

لمعصية مع احاطة علمه وكمال حكمته تعالى فالله سبحانه علم آدم الاسماء كلها ارادة تفضيله عليهم واعلام وجه الحكمة في فعله ثم عرض المسميات على الملائكة فقال انبؤني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه لاحكمة في استخلاف آدم فلما عجزوا عن الجواب وقالوا سبحانك لاعلم لنا الا ماعلمتنا قال يا آدم انبئهم باسمائهم بهتوا وتنبهوا بخطائهم وعلموا ان الخير ما اختاره الله وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء فدل الآية على فضله عليهم اجمعين فيكون جميع الانبياء افضل من جميعهم اذلا قائل بالفصل (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة)

يريدان المراد بآل ابراهيم اسمعيل واسحق واولادهما ويدخل فيه نبينا عم وبآل عمران موسى وهرون ابنا عمران بن يصهر او عيسى ومريم بنت عمران بن ماثان والعالمين عام لاجناس ماسوى الله تعالى فدل الآية بظاهرها على تفضيل آل ابراهيم وفيهم عوام البشر على العالمين ومنهم رسل الملائكة وقد خص من الآية بالاجماع تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة فبقيت معمولة فيماسوى ذلك والعام اذا خص منه البعض يفيد الظن فيماعداه والظن كاف لغرضنا اذ لا ندعي في هذه المسئلة ازيد من الظن اذ لا قاطع فيه لا نفيا ولا اثباتا وهذا هو المراد من كون المسئلة ظنية والا فلا كلام في انها من الاصول الاعتقادية والمسائل العلمية والاكتفاء بالظن والتخمين ليس الا للعجز عن القطع واليقين ثم المذكور في شرح المقاصد انه خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء وقيل خص من العالمين رسل الملائكة والوجه هو الاول اذ لا فضل لجميع آل ابرهيم وآل عمران عليها ماعدا رسل الملائكة وهو ظاهر (قوله ولا شك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل لا يقال عبادة الملائكة اكثر وادوم اذ هم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به قوام العمل ويرجح قبوله فيهم اصدق ويقينهم اقوى لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة وهم من البشر اتقى وعملهم ازكى لانقول قد ثبت بالحديث ان فضل الاعمال احزها والترجيح بالدوام والكثرة غير مفيد لان كثرة الثواب ليست بكثرة العمل الا ترى ان كلمة الشهادة يترتب عليها من الثواب مالا يترتب على مايزيد عليها من الطاعات اضعافا مضاعفة وباقي الصفات كونها اقوى وازيد في الملائكة غير مسلم وماذكر في بيانه لا يفيد بالنسبة الى الانبياء على ان الايمان بالغيب افضل (قوله والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية

ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبراة عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على اصول الفلاسفة دون الاسلامية الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى * علمه شديد القوى * وقوله تعالى * نزل به الروح الامين * ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود اولان وجود هم اخفى فالايمان بهم اقوى «. وبالتقديم

دون الاسلامية) فان الملائكة عندنا ليست من قبيل المجردات بل من قبيل الاجسام وكون كمالهم بالفعل ايضا بمعنى انه ليس لهم كمال متوقع ممنوع عندنا وايضا علمهم بالكوائن ماضيها وآتيها غير مسلم وباقي المقدمات مسلمة عندنا ايضا وان اختلف المأخذ لكنها لا تفيد الافضلية بمعنى كثرة الثواب بل لو فرض تمام جميع المقدمات لا يفيدها ايضا بل نقول جميع الادلة المذكورة فيما بعد لو فرض صحتها وتمامها لا تدل الا على كثرة فضائلهم وكمالهم لا على كثرة ثوابهم عند الله كما هو المطلوب الذي يجتهد في اثباته وفقنا الله الفوز بهذا المرام ❊ كما وفقنا لاختتام الكلام ❊ ثم الحمد حق الحمد ❊ لمن له حق الحمد ❊ والشكر جل الشكر

وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى ❊ لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ❊ فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء والجواب عنه ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب له وقال الله تعالى ❊ وابرئ الاكمه والابرص واحيي الموتى ❊ بخلاف سائر العباد من بني آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة المقربون الذين لا اب لهم ولا ام لهم ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال ولا دلالة على افضلية الملائكة والله اعلم بالصواب

واليه المرجع والمآب

م م

م

لمن له كل الشكر ❊ والصلوة اطراه لمن افلح من اطراه ❊ على محمد خير البرية ❊ وعلى متبعيه على الملة الحنيفية ❊ السمحة البيضاء النقية ❊ تمت بعون الله تعالى ❊

﴿ نحمد الله على ما وفقنا لاتمام طبع هذا الشرح المتين * المتداول بين علماء ﴾
﴿ الدين المبين * للعلامة الثانى * سعد الملة والدين التفتازانى * على ﴾
﴿ متن العقائد النسفية * فى اصول الملة الحنيفية * مرتبا فى هوامشه حاشية ﴾
﴿ المولى مصلح الدين الكستلى * بترتيب بديع بهى * وذلك فى زمن ﴾
﴿ حامى البلاد * عن اهل الفساد * حاسم عرق اهل الضلال والعناد * ﴾
﴿ مؤيد عقائد اهل السنة الامجاد * اعنى به السلطان ابن السلطان * السلطان ﴾
﴿ الغازى (عبد الحميد) خان الثانى * لازالت رياض دولته ﴾
﴿ محفوفة بازهار المعارف والعلوم * ومابرحت رايات ﴾
﴿ شوكته محفوظة بعناية الملك الحى القيوم * ﴾
﴿ فى اوائل ذى القعدة الشريفة من سنة ثنتين ﴾
﴿ وثلثمائة والف * من هجرة ﴾
﴿ من كان كما يرى من امامه ﴾
﴿ يرى من خلف * ﴾

﴿ ويتلوه بلطف ربنا المتعالى * اتمام طبع حاشية الخيالى ﴾
﴿ محفوفة بالهوامش والحواشى * بحاشية المولى البهشتى ﴾